Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique4189unse

4

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE)

QUATRIÈME ANNÉE TOME IV.

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE

SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS

DE

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

établie au couvent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

1895

THE GETTY CENTER
LIBRARY

LES

SOURCES DU TROISIÈME ÉVANGILE [1]

Vous connaissez notre méthode. Avant de commencer l'explication d'un des livres saints, on a coutume de présenter comme résolues d'après le livre lui-même un certain nombre de propositions sur l'authenticité, le but, l'auteur, le caractère du livre. C'est comme un fil conducteur pour l'exégèse. Nous considérons comme plus conforme, je ne dis pas seulement à l'esprit du temps qui met tout en question, — car c'est un travers que nous aurions tort de suivre, — mais aux nécessités de l'étude critique et de l'analyse personnelle, de traiter ces points comme des problèmes qui se posent à nous et dont la solution dépendra de l'examen consciencieux de l'ouvrage dont nous entreprenons l'étude.

Il serait pourtant excessif de nous lancer dans la critique interne sans boussole, et si la tradition pouvait nous guider, assurément nous y gagnerions beaucoup. Aussi examinerons-nous d'abord si une tradition existe et ce qu'elle dit.

Chacune des deux branches de la critique est ainsi traitée selon sa propre nature : la tradition, qui est une autorité, est placée en tête comme guide ; la critique interne, qui est œuvre d'examen personnel, je ne dis pas de raison subjective, se meut librement dans son domaine, mais dans son domaine seulement, c'est-à-dire dans certaines limites.

En confrontant les données de la critique interne avec celles de la tradition, nous aboutirons enfin à des conclusions qui seront, dans la mesure du possible, le résultat du travail que nous aurons fait ensemble.

Entrons donc dans cette étude, d'aspect légèrement paradoxal, qui consiste à consulter les plus anciennes autorités au sujet des problèmes les plus récemment soulevés par la critique.

*
* *

Nous croyons que presque toutes les questions agitées à propos de saint Luc, auteur docte et d'esprit scientifique, peuvent se grouper autour d'une seule : quelles sont les sources de saint Luc? D'ailleurs, le troisième évangile est si étroitement apparenté aux deux premiers,

(1) Nous publions ici la première leçon de notre Cours (1894-1895) sur l'évangile de saint Luc.

que nous nous trouverons forcément engagés dès le début dans la question de l'origine des évangiles (1).

Ces sources peuvent être orales ou écrites, canoniques ou non. Tel qu'il est agité en fait, le problème consiste surtout à savoir : 1° ce que saint Luc doit à saint Paul : question du paulinisme de saint Luc; 2° ce que saint Luc a pu devoir, dans les parties synoptiques, soit aux évangiles canoniques, soit à de prétendus évangiles antérieurs aux évangiles canoniques : questions de l'évangile hébreu primitif, du proto-Marc, ou encore de la catéchèse orale, et de la mutuelle dépendance de ces divers textes; 3° ce que saint Luc a pu devoir à d'autres sources, qu'il s'agirait de retrouver et de déterminer dans les parties qui lui sont particulières, question d'un prétendu évangile hiérosolymitain.

Vous avez bien compris que, sans préjudice des grands enseignements dogmatiques qui prendront la meilleure part de notre attention, la solution de ces questions, d'après le troisième évangile lui-même, sera l'œuvre de toute l'année, — encore devrons-nous probablement être modestes dans nos prétentions quand il s'agira de conclure; — pour aujourd'hui, il s'agit seulement d'interroger la tradition sur ces points délicats. Nous supposons d'ailleurs reconnu de tous que la tradition considère saint Luc comme l'auteur du troisième évangile.

*
* *

Première question : le paulinisme de saint Luc.

C'est un très vieux problème que l'école rationaliste de Tubingue a seulement agité de nouveau à son point de vue particulier. Elle considère les écrits du Nouveau Testament comme des œuvres de polémique et de parti pris; le parti pris est cependant quelquefois celui de la conciliation, et l'ouvrage de Luc serait en effet une moyenne entre les tendances de Pierre et celles de Paul, soit qu'on suppose un proto-Luc paulinien, remanié dans le sens ébionite (Baur, Scholten), — soit qu'on suppose un proto-évangile ébionite remanié dans le sens paulinien (Keim, Hilgenfeld, Wittichen), — soit qu'on suppose un paulinisme en décadence (Overbeck). Ces théories ont déjà vieilli.

A l'extrême opposé se trouvent des rationalistes, comme Reuss et tout dernièrement Hahn (1), qui refusent de voir dans saint Luc rien de spécifiquement paulinien. Si c'est un paulinisme, c'est un paulinisme modéré, ascétique, moral, social, ce n'est plus du paulinisme. Hahn

(1) La *Revue* s'est deux fois déjà occupée de cette question si actuelle, sous la plume de deux de ses collaborateurs, le R. P. Semeria (1892, p. 520-559), M. l'abbé Batiffol (1894, p. 377-381).

(2) *Das Evangelium des Lucas* (Breslau, 1892).

combat de front l'école tendancieuse en affirmant nettement : « Ce n'est pas un écrit doctrinal, c'est une histoire tout objective » (p. 40).

Aucun catholique ne voit dans saint Luc, avec quelques rationalistes de Tubingue, l'œuvre d'un paulinisme ardent, un factum antijudaïque, anti-pétrinien, le parti pris de déprécier les anciens apôtres Cependant, dans l'ensemble, nos exégètes paraissent extrêmement favorables au paulinisme de Luc. M. Lesêtre a écrit dans la *Revue biblique :* « De même donc que saint Marc avait mis par écrit l'Évangile tel que saint Pierre le prêchait, ainsi saint Luc puisa dans les enseignements de saint Paul les principaux éléments de son œuvre (1). »

Paul Schanz, l'éminent exégète catholique de Tubingue (2), trouve le paulinisme de Luc si accusé qu'il ne s'explique pas suffisamment par le fait que Luc était disciple de Paul (p. 23). Luc se servit de sources orales et écrites : « Parmi les premières nous devons avant tout compter l'apôtre Paul, l'influence de Paul doit avoir été déterminante » (p. 10).

— Cependant Schanz ajoute : « Il faut concéder que le prologue pris à la lettre (seinem strengen Wortlaut nach) ne favorise pas la tradition paulinienne, et que le contenu de l'évangile, en ce qui concerne les matériaux, demande d'autres sources, car Paul n'a pas été le témoin oculaire des faits » (p. 10).

Il faut, certes, que la tradition soit bien ferme pour l'emporter sur la lettre du prologue !

Le P. Cornély (3) affirme en effet qu'elle est des plus catégoriques. Il faut distinguer, dit-il, parmi les raisons internes qui prouvent l'authenticité du troisième évangile : « Aliæ enim S. Lucam scriptorem, aliæ S. Paulum primarium auctorem Evangelii magis minusve clare produnt. Etenim simili modo, quo supra evangelium secundum S. Petro competire dicimus, tertium a plerisque patribus S. Paulo attribuitur » (p. 128).

S. Paul auteur principal du troisième évangile, la tradition des Pères le lui attribuant comme le second à saint Pierre, voilà qui est fort net dans le sens du paulinisme de saint Luc !

Pour se prononcer sur le fond, il faudrait être fixé sur plusieurs points. Il faudrait savoir d'abord ce qu'on entend par paulinisme et par pur paulinisme. Il faudrait ensuite pouvoir dire si saint Luc a connu saint Matthieu : car presque tous les arguments du paulinisme reposent sur cette supposition que le troisième évangile s'écarte de saint Matthieu

(1) *Revue biblique*, 1892, p. 174.
(2) *Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas* (Tubingen, 1883).
(3) *Introductio specialis in N. T. libros* (Paris, 1886).

pour donner à sa prédication un aspect plus universaliste, selon la tendance de Paul.

Il faudrait, enfin, être éclairé sur les autres sources de saint Luc, car il se pourrait que son Paulinisme dérivât simplement, comme le croit Zahn, de sa fidélité à les suivre.

Mais tout cela suppose l'emploi de la critique interne. Pour le moment, il s'agit de savoir si la tradition des Pères est vraiment contraire au sens obvie du prologue (Schanz), si elle assimile le rôle de Paul dans la composition du troisième évangile à celui que Pierre a joué dans celle du second.

Je n'hésite pas à le nier, moyennant une double distinction : 1° la tradition n'est la tradition que si les Pères parlent en héritiers des souvenirs, non en exégètes ; — 2° saint Luc peut avoir été disciple de saint Paul, avoir prêché de concert avec lui le même évangile, s'être inspiré de sa doctrine, et même de ses écrits, sans que l'Apôtre soit pour cela ni le principal auteur, ni même une des sources du troisième évangile s'il s'agit des faits évangéliques eux-mêmes. Or la tradition des Pères admet l'influence de Paul, n'affirme aucunement qu'il a servi de source principale à saint Luc, et n'attribue pas le troisième évangile à Paul comme elle attribue le second à Pierre.

Parcourons les textes principaux.

Le premier document à discuter est le fragment de Muratori. Voici le texte (1) :

tertio evangelii librum secundo lucan
lucas iste medicus post ascensum X PI
cum eo paulus quasi ut iuris studiosum
secundum adsumsisset numeni suo
ea opinione concribset dn̄m tamen nec ipse
vidit in carne et id̄e prout asequi potuit
ita et ad nativitate iohannis incipet dicere.

Voici la restitution de Zahn (*op. cit.*, p. 139).

« Tertium evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus, post ascensum Christi cum eum Paulus quasi itineris studiosum secum adsumsisset, nomine suo eo ordine conscripsit, Dominum tamen nec ipse vidit in carne. Et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incipit dicere. »

Je n'ai pas à défendre cette restitution : Zahn l'a fait avec beaucoup d'habileté, et il est difficile d'échapper à son argumentation. Admettons cependant qu'il n'a pas de raisons suffisantes pour transformer *ut*

(1) Th. Zahn, *Geschichte des N. K.*, t. II (Erlangen, 1890).

iuris studiosum secundum en *itineris studiosum secum*, ni *ea opinione* en *ex ordine*.

En est-on autorisé à dire avec Kauleu que Luc a écrit au nom de Paul (*nomine suo*)? ou avec Cornély *ea opinione* (eius sc. Pauli)? N'est-ce pas introduire violemment dans le texte ce qu'on veut y trouver? *Nomine suo* veut dire simplement que Luc, par opposition probablement aux premiers évangélistes, a pris ouvertement la responsabilité de son œuvre, il a écrit en son nom. Il n'a pas inséré son nom propre dans son livre, mais il en revendique hautement dans son prologue la propriété littéraire, ce que n'ont fait ni saint Matthieu ni saint Marc; mais ce qu'a fait saint Jean, comme le fragment de Muratori ne manque pas de le dire, *suo nomine*. Je ne vais pas jusqu'à affirmer que l'auteur ne connaît pas ou qu'il combat l'opinion qui faisait de saint Paul l'auteur premier de l'évangile; je me contente de remarquer que d'après lui saint Luc a bien écrit pour son compte, *nomine suo*.

Peut-on dire après cela que *ea opinione* signifie d'après l'opinion de saint Paul? *Ea opinione*, si on maintient cette leçon, ne peut être qu'une allusion au prologue de saint Luc : ἔδοξε κἀμοί, et doit se traduire : « comme il a cru bon de le faire » (Schanz). L'auteur du fragment relève ici la spontanéité du dessein de l'évangéliste, et, il faut bien le dire, comme le prologue lui-même. Ce qui suit éclaire sa pensée. Il se demande comment Luc, disciple de Paul, et n'ayant pas vu le Seigneur plus que lui dans les jours de sa vie mortelle, pouvait écrire un évangile? Et il répond : en prenant des informations... *et ideo prout assequi potuit*.

Le témoignage du fragment de Muratori se réduit donc à ceci : le troisième évangile est l'œuvre propre de Luc, disciple de saint Paul. Comme il n'avait pas été témoin des faits, il a eu recours à des autorités. En somme, il se contente de mettre un nom propre à l'auteur du prologue, et ce nom est celui de Luc, disciple de Paul.

Saint Irénée paraît attribuer à Paul la substance même de l'évangile : « Luc, le compagnon de Paul, a consigné dans un livre l'évangile prêché par celui-ci (1) ».

Pour ne pas exagérer la force des termes, il importe de noter que dans cet endroit (*Contra hær.*, III, 1) le but d'Irénée n'est pas précisément d'indiquer, comme le faisait par exemple Papias, les origines d'un évangile, mais de lui assurer, avant de commencer son argumentation, une autorité irréfragable. Pour cela, il suffirait que l'évangile de saint Luc fût en substance conforme à celui de Paul. Saint Paul était, en effet, pour plusieurs gnostiques, la seule autorité reconnue; on prétendait qu'il avait

(1) Eus., *H. E.*, V, 8, 3 :... καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο.

laissé une doctrine secrète. Irénée affirme qu'il l'aurait confiée à saint Luc : « Si autem Lucas quidem, qui semper cum Paulo prædicavit, et dilectus ab eo est dictus, et cum eo evangelizavit, et creditus est referre nobis Evangelium, nihil aliud ab eo didicit » (III, 14). Et ainsi nous la connaîtrions par l'Évangile que l'on croit avoir été composé par saint Luc. Le saint Docteur affirme bien l'affinité des doctrines, mais ne dit pas ici que l'évangile de Luc est dû à Paul. Lorsqu'il en vient à argumenter de cet évangile même, Luc est qualifié de *sectator et dicipulus apostolorum* (III, 10, 1), tandis que Marc est *interpres et sectator Petri*. Que l'on relève tous les textes allégués par le R. P. Cornély sur le fait de saint Marc et sur celui de saint Luc, on y trouvera toujours cette différence : la grande source de Marc, c'est la prédication de Pierre ; Luc a choisi ses sources à son gré. Disciple de Paul, il était à prévoir qu'il subirait l'influence de sa doctrine ; désireux de consulter sur les faits les témoins immédiats, il devait s'adresser aux apôtres. Tertullien me paraît assez précis dans ce sens. Paul est *illuminator Lucæ*, ce qui ne s'entend guère que de la doctrine ; s'il passe pour l'auteur de l'œuvre de Luc, c'est parce qu'on attribue aux maîtres l'ouvrage des disciples : « Nam et Lucæ digestum Paulo ascribere solent ; capit magistrorum videri quæ discipuli promulgarint » (*Adv. Marcion*, IV, 5).

Origène (Eus., *H. E*, VI, 25) sait que le troisième évangile est selon saint Luc et croit qu'il a été cité ou recommandé par Paul (II Cor., VIII, 18). Mais il n'en est pas arrivé à considérer cet évangile comme celui de Paul ; au contraire, il explique que tout ce que Paul prêchait étant évangile, il pouvait donc, — dans un sens large, — donner à ce qu'il écrivait le nom d'évangile (*Præf. in Ioann.* à propos de Rom., II, 16).

C'est Eusèbe (III, 4, 8) et après lui saint Jérôme (*De vir. inl.*, c. 7) qui ont donné comme une opinion, ou, si l'on veut, comme une tradition, mais une tradition exégétique, cette idée que lorsque Paul parlait de son évangile, il parlait de celui de Luc : « Quidam suspicantur, quotiescunque in epistolis suis Paulus dicit Iuxta evangelium meum, de Lucæ significare volumine ». Cette interprétation étant généralement abandonnée, l'autorité de ces exégètes ne peut représenter la tradition. C'est pour de semblables raisons et avec un peu d'emphase oratoire, que saint Jean Chrysostome a dit qu'on « ne se tromperait pas en attribuant cette composition à saint Paul » (*Homil. in* Act. I, 1.)

A partir de ce moment l'opinion qui fait de Paul presque l'auteur de l'évangile va grandissant, mais aussi ceux qui la représentent ne sont plus que l'écho de leurs devanciers. Nous pouvons arrêter ici cet examen.

On peut donc reconnaître la tradition des Pères.

1°. Elle attribue le troisième évangile à saint Luc.

2. Saint Luc, n'étant pas disciple du Sauveur, a dû recourir à des autorités.

3. Ces autorités sont les apôtres.

4. Étant disciple de saint Paul, il a dû subir son influence doctrinale.

5. Cette influence n'est cependant pas comparable à celle de saint Pierre sur saint Marc, puisque la catéchèse de saint Pierre est la source principale de saint Marc.

6. Les Pères qui attribuent formellement l'évangile à Paul ne le font que par suite d'une exégèse abandonnée de tous. Il n'existe donc pas de tradition proprement dite qui nous oblige à interpréter le prologue autrement que dans son sens obvie! Nous serons pleinement libres d'apprécier l'influence de saint Paul selon qu'elle apparaîtra dans l'évangile lui-même.

Mais d'autre part nous ne pourrions la nier sans aller contre une tradition vraie; mieux vaudra nous servir de ces renseignements pour avoir la clef de certaines affinités, sans altérer le caractère propre que saint Luc a voulu donner à son œuvre.

*
* *

Deuxième question : les sources de Luc dans les parties synoptiques. C'est, en somme, ce qu'on est convenu d'appeler la question synoptique. J'en suppose les termes connus, tels qu'ils sont exposés dans les introductions.

Je donnerai seulement une attention spéciale aux travaux les plus récents. Quel que soit le nombre des hypothèses possibles ou proposées, au point de vue traditionnel où nous nous sommes placé, il s'agit seulement de savoir ce que pense la tradition de l'existence d'évangiles pré-canoniques, ce qu'elle pense de l'emprunt qu'un évangéliste aurait pu faire à d'autres évangiles canoniques. Il y a donc deux points à traiter.

Premier point : la tradition a-t-elle connu des évangiles pré-canoniques, et, pour leur donner les noms consacrés, a-t-elle connu les *logia* de Matthieu ou le proto-Marc?

Le seul témoignage traditionnel sur lequel on ait argumenté dans ce sens sont les fameux fragments de Papias (Eus., *H. E.*, III, 39).

Je n'ai pas à en recommencer l'analyse parce que je la crois définitivement fixée par Zahn (1).

Zahn a bien montré que c'est une méprise fondamentale d'attribuer

(1) *Op. cit.*, T. I, p. 862.

à Papias une hostilité pour les livres qui lui aurait fait mépriser les évangiles écrits. Cet « homme ancien (1) » qui composait cinq livres d'exégèse pour expliquer « les textes évangéliques existant de son temps » (vers 125 après J.-C.), n'avait garde de leur préférer la tradition. Mais dans l'interprétation de ces textes, il croyait pouvoir s'aider des traditions. Ce n'est pas que la chose allât d'elle-même, car ces textes étaient, paraît-il, si révérés, qu'il pouvait paraître étrange qu'on les expliquât autrement que par eux-mêmes. Papias, en bon catholique, pensait qu'une tradition bien appuyée, le témoignage des disciples immédiats des apôtres qu'on pouvait interroger et questionner plusieurs fois, constituait une voix vivante et permanente qui valait mieux pour expliquer les livres saints que certains ouvrages peut-être anonymes, peut-être étrangers à l'Église et par conséquent suspects. Lisons Papias :

« Je ne ferai pas difficulté d'insérer aussi au cours des interprétations les choses que j'ai bien apprises des anciens et que j'ai bien retenues, m'étant assuré de leur vérité.

« Je ne suis pas, comme le vulgaire, ami de ceux qui parlent beaucoup, mais de ceux qui enseignent le vrai, ni de ceux qui rapportent des commandements étrangers, mais de ceux qui (s'en tiennent) aux (préceptes) confiés par le Seigneur à la foi, et qui nous sont venus de la vérité elle-même. S'il arrivait quelqu'un de ceux qui avaient suivi les anciens, je m'informais de leurs discours : qu'avait dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou encore Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur, ou que disaient Ariston et Jean le prêtre (l'ancien), disciples du Seigneur? Car je ne pensais pas avoir autant de profit de ce que je pouvais tirer des livres que de ce que je pouvais apprendre d'une parole qui vit et demeure. »

Dans le cercle de Papias il semble qu'on se soit préoccupé de quelques objections au sujet des évangiles : quelques-uns, précisément peut-être parce que saint Luc s'était astreint à un plan plus régulier, faisaient un reproche à Marc de ne pas avoir suivi d'ordre ou de n'être pas assez complet. On pouvait aussi se demander si le texte grec du premier évangile avait une autorité irréfragable, quoiqu'il n'émanât pas directement de saint Matthieu. Ce sont là de simples conjectures, mais on ne peut nier que le texte du vieil auteur a quelque apparence d'apologie. « Le prêtre (l'ancien) disait encore : Marc, interprète de Pierre, a écrit avec exactitude tout ce dont il se souvenait, comme paroles et actions du Christ, mais non pas par ordre; et en effet, il

(1) Renan, *les Évangiles*, p. 97.

n'avait pas entendu le Seigneur et ne l'avait pas accompagné, mais plus tard, comme je l'ai dit, il accompagne Pierre, qui distribuait son enseignement selon les nécessités, sans avoir l'intention de faire une composition des discours (λόγων) du Seigneur : Marc n'était donc pas en faute, ayant écrit une partie (ἕνια) (de son livre) selon ses souvenirs. Car il se proposait seulement de ne laisser de côté rien de ce qu'il avait appris et de ne rien dire de faux. » Voilà ce que Papias raconte de Marc. Au sujet de Matthieu il dit : « Matthieu écrivit donc la parole sainte (τὰ λόγια) en hébreu. Chacun l'interprétait comme il pouvait. »

Papias ne se proposait donc pas d'écrire, lui aussi, une histoire évangélique, mais de commenter des textes existants. Quels étaient ces textes? Il nomme au moins Marc et Matthieu. Jusqu'en 1832 on a cru que c'étaient nos évangiles canoniques. Schleiermacher a pensé différemment et depuis lui on a vu dans Papias un proto-Marc et des *logia* de Matthieu. Marc avait composé un premier recueil comprenant les discours et les actes de Jésus, mais il se serait borné à la catéchèse de Pierre, qui ne saurait embrasser tout l'évangile canonique : Matthieu, par opposition à Marc, n'aurait colligé que des discours.

Il faut renoncer à cette chimère : la catéchèse de Pierre n'est qu'une partie de l'évangile de Marc (ἕνια), il n'y a aucune opposition entre Marc et Matthieu, car le texte relatif à ce dernier, qu'il émane de Papias ou de son garant « Jean », fait très probablement suite à d'autres renseignements fournis sur saint Matthieu : Ματθαῖος μὲν οὖν... Si la critique interne prouve que notre Marc canonique a été remanié, non seulement elle ne peut pas s'appuyer sur Papias, mais il faudra encore qu'elle nous montre comment le prétendu proto-Marc de Papias a été remplacé par notre Marc que saint Irénée connaissait quelques années plus tard. Ou encore, si le Marc de Papias était déjà le nôtre, comment Papias, qui sait que saint Matthieu a été traduit de l'hébreu, ne se doute-t-il pas de cette substitution?

Quant à saint Matthieu, il faut encore conclure avec Zahn : « Si la critique interne a des raisons suffisantes pour prouver qu'une des sources des évangiles canoniques ne comprenait que les discours du Seigneur, qu'elle ait le courage de ses opinions au lieu de s'appuyer faussement sur Papias; qu'elle donne à sa découverte le nom qu'elle voudra, mais non celui de *logia* qui fait croire faussement qu'il s'agit du nom traditionnel de l'œuvre primitif. » Et ici je voudrais aller un peu plus loin que Zahn, et tirer de ces prémisses la conclusion qu'il refuse d'en faire sortir. Papias a commenté des écrits et ces écrits, ne sont pas l'objet principal de son exégèse!

Voici les propres paroles de Zahn : « La circonstance que Papias a cru devoir justifier spécialement l'emploi de la tradition apostolique médiate ou immédiate pour son but exégétique, et la manière dont il le justifie, contient la preuve pleinement suffisante de ce fait qu'il a puisé l'objet principal de son ouvrage, les paroles du Seigneur, dont il promet l'explication dans le titre, qu'il a puisé cet objet dans des écrits et des écrits d'une autorité reconnue » (p. 861). Et cependant l'objet principal de l'exégèse de Papias, « c'était la matière évangélique et non les livres dans lesquels elle était mise en œuvre » (p. 858). Ainsi le titre de l'ouvrage de Papias, c'est, d'après Zahn : exégèse de la matière évangélique. Donc κυριακά signifie évangélique... Mais comment *logia* peut-il signifier matière? *Logia*, Zahn le prouve très bien ailleurs, ce sont les oracles divins, l'Écriture sainte : si le sujet du livre et le mot même de κυριακά nous indiquent l'évangile, il s'ensuit simplement que le livre de Papias était un commentaire de l'Écriture inspirée relative au Seigneur, ou évangélique. Ou bien nous aboutissons à une subtilité : Papias, ayant sous les yeux des textes évangéliques, ne commente pas ces textes, mais leur contenu (1)!

Quoi qu'il en soit, nous retenons comme avéré que Papias n'offre aucun point d'appui à l'existence d'un proto-Marc, il lui est plutôt contraire.

Relativement à saint Matthieu, les choses vont un peu différemment. Son évangile écrit en hébreu (araméen de Palestine) était traduit en grec au temps de Papias, mais pendant longtemps il ne l'avait pas été, puisque chacun interprétait comme il pouvait. La tradition nous avertit ici du moins de prendre garde : si l'auteur du troisième évangile ne savait pas l'araméen, il n'a pu consulter le Matthieu primitif, et peut-être aucun Matthieu, dans le cas où la version grecque n'aurait pas existé de son temps.

Nous nous sommes longtemps arrêté à Papias, parce que son témoignage a été souvent allégué en faveur du système qui explique la com-

(1) La principale raison de Zahn est que γραφαὶ κυριακαί = λόγια κυριακά s'applique à toute la Bible et non seulement à l'évangile. Il est vrai, mais dans ce sens que le Christ est le centre de toute l'Écriture, et par conséquent dans un sens dérivé. On a dû dire d'abord : les oracles, les Écritures relatives au Seigneur, des Écritures qui parlaient directement du Christ, avant d'appliquer ce nom à toute la Bible. Zahn reconnaît que le premier texte où paraissent les κυριακαὶ γραφαί est applicable à l'Évangile. (Denys de Corinthe dans Eus., IV, 23, 12.) D'ailleurs, il suffit que l'épithète *puisse* s'appliquer à l'évangile, pour que nous *devions* l'appliquer, puisque le contenu de l'ouvrage de Papias nous est connu en lui-même. Un texte de Justin, contemporain de Papias, est particulièrement instructif sur les *logia* du Sauveur = évangiles: ἐπειδὴ γὰρ ἀνέγνως, ὦ Τρύφων, ὡς αὐτὸς ὡμολογήσας ἔφης, τὰ ὑπ' ἐκείνου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδαχθέντα, οὐκ ἄτοπον νομίζω πεποιηκέναι καὶ βραχέα τῶν ἐκείνου λόγια πρὸς τοῖς προφητικοῖς ἐπιμνησθεὶς (*Dial.* 18.) Or Tryphon avait avoué connaître le nommé Évangile (*Dial.* 10).

position des évangiles par des évangiles si fortement remaniés qu'ils auraient été faits pour ainsi dire en plusieurs fois. Papias ne favorise pas cette hypothèse et le reste de la tradition lui est contraire.

Irénée, qui appartenait presque à la même école, considérait les évangiles comme des touts complets.

Si les évangiles étaient dans l'Église, à l'exclusion des autres écrits de ce genre, c'est qu'aussitôt composés ils ont été transmis à l'Église par leurs auteurs. C'est, comme le remarque Zahn (p. 158), une sorte d'expression consacrée : παραδιδόναι. Comparant Marcion, qui avait prétendu doter sa communauté d'un évangile, aux apôtres qui avaient *transmis* les évangiles, Irénée s'exprime ainsi : « Semetipsum esse veraciorem, quam sunt hi qui evangelium *tradiderunt* apostoli, suasit discipulis, non evangelium, sed particulam evangelii *tradens* eis. » Origène emploie le même terme : « Non solum quatuor evangelia, sed plurima esse conscripta, ex quibus hæc quæ habemus electa sunt et *tradita* ecclesiis ».

Cette opinion n'exclut pas sans doute l'emploi de sources, qui pourront et devront être très exactes, émanant de témoins assurés; elle n'exclut pas non plus des recensions de peu d'importance; mais elle nous paraît contredire absolument plusieurs hypothèses modernes : un corps de discours composé par saint Matthieu ou tout autre, altéré, ou, si l'on veut, complété dans les traductions diverses qui en ont été données, de manière à former le Matthieu canonique, très différent de l'ancien; ou encore un proto-Marc complété depuis au moyen de Matthieu. Les Pères n'ont rien connu de semblable. Ils pensent que le travail de chaque évangéliste achevé a été livré à l'Église tel quel, et dès lors il n'a pas subi de changement notable.

Toute hypothèse formée d'après la critique interne devra tenir compte de cette donnée qui paraît vraiment traditionnelle et historique.

*
* *

Il faut encore ajouter quelque chose. Les Pères ne semblent pas soupçonner l'existence, en dehors des Évangiles, d'une littérature évangélique orthodoxe. Origène et les autres après lui ont pensé que les écrits antérieurs dont parle le prologue de saint Luc, non seulement n'étaient pas inspirés par l'Esprit-Saint, mais encore étaient plus ou moins imbus de fausses doctrines.

Mais ici, nous avons derechef affaire à des exégètes. Ils ont compris un peu durement le *conati sunt* de saint Luc; ils ne se sont pas placés en face de l'hypothèse d'écrits primitifs, orthodoxes, mais non inspirés,

de sources originales, de premières relations des faits évangéliques. Sur ce point, s'ils ne nous fournissent aucun appui, ils ne gênent pas non plus notre liberté, et nous pourrons, si nous y sommes amenés par la critique interne, admettre l'hypothèse, chère à l'exégèse indépendante, caressée par quelques savants catholiques, d'écrits antérieurs aux évangiles et absorbés par eux.

*
* *

La tradition nous fournit-elle plus de lumière sur les relations des synoptiques entre eux? C'est notre deuxième question.

Spécialement lorsqu'il s'agit de saint Luc, presque tout le monde reconnaît qu'il s'est servi de Marc.

Pour les rapports de saint Luc avec saint Matthieu, les divergences sont plus accusées : quelques catholiques (Schanz) admettent simplement que saint Luc a connu notre premier évangile et s'en est servi; bon nombre d'auteurs catholiques et même protestants (par exemple, M. Godet) n'admettent aucune dépendance des synoptiques entre eux et croient qu'ils ont puisé à la tradition orale, ou catéchèse des apôtres, les parties qui paraissent communes entre eux.

La tradition est-elle contraire à l'hypothèse d'une mutuelle dépendance?

Les partisans du système de la tradition et de la catéchèse orale le nient (1), et allèguent l'autorité des Pères : le système de la mutuelle dépendance est ouvertement contraire aux Pères, d'après le R. P. Cornély (p. 181). Voyons s'il n'y a pas là une équivoque.

Comment peut-on expliquer le fait des synoptiques en dehors d'une source commune? par la tradition, ou par ce fait que le second *s'est servi* du premier, et le troisième des deux premiers (Cornély, p. 176).

Comment prouve-t-on maintenant que cette dernière explication est contraire aux Pères? parce que, à l'exception de saint Augustin et de ceux qui l'ont suivi, les anciens Pères sont loin de considérer le second évangile comme un résumé du premier, et le troisième comme un composé des deux autres! Je le crois volontiers, et personne ne rabaisse à ce point l'activité des évangélistes. Les Pères ont considéré les évangiles comme des œuvres personnelles, ayant chacun leur individualité et leur caractère. La question est de savoir s'ils ont pensé, par exemple,

(1) Nous supposons que les Pères ont cru la chose au moins *possible* parce qu'ils admettaient l'ordre Matthieu, Marc, Luc et Jean. — Clem. d'Al., donne comme une tradition de quelques-uns l'antériorité des évangiles à généalogies : mais cette opinion isolée n'a pas trouvé d'écho. Il resterait toujours que saint Marc et saint Luc ont pu s'aider de saint Matthieu.

que saint Luc n'a pas connu saint Matthieu et saint Marc, et que, les ayant connus, il ne les a pas mis à profit.

Sur ce point, sans entrer dans une discussion longue et minutieuse, je crois pouvoir dire d'après les textes allégués :

1° Les Pères anciens ne nous offrent aucun témoignage direct et historique en faveur de l'emprunt; mais ils ne le contredisent pas non plus en considérant saint Pierre, saint Paul, les apôtres comme les sources orales d'une partie plus ou moins considérable de l'œuvre de saint Marc et de saint Luc. A côté des sources orales, il pouvait y avoir les sources écrites. Qu'on se rappelle la réserve de Papias à propos de saint Marc, du fragment de Muratori à propos de saint Luc.

2° Tenant par une tradition assurée que les évangiles avaient été écrits l'un après l'autre, ils se sont demandé, comme interprètes, si l'un dépendait de l'autre. Un examen assez superficiel a amené saint Augustin à conclure que saint Marc avait abrégé saint Matthieu. Le R. P. Cornély laisse planer un doute sur ce point, parce que Baronius et Cornélius à Lapide ont cru devoir interpréter bénignement le grand Docteur. Voici son texte (1) : « Marcus Matthæum subsecutus tanquam pedissequus et breviator eius videtur. Et quamvis singuli suum quemdam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius præcedentis ignarus voluisse scribere reperitur vel ignorata prætermisisse quæ scripsisse alius invenitur; sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris iniunxit. » Ce qui veut dire en français que, lorsqu'un évangéliste a mentionné un fait déjà écrit dans un évangile, il n'ignorait pas qu'il était déjà écrit, et lorsqu'il le passait sous silence, il n'était pas moins bien informé : mais soit qu'il se conforme à son prédécesseur, soit qu'il s'en écarte par omission, son labeur, sous l'inspiration divine, n'en fournit pas moins une coopération utile. Situation qui ne paraît pas possible, si Luc, par exemple, n'a pas consulté ses devanciers.

3° L'opinion d'Augustin, comme il fallait s'y attendre, est devenue celle de presque toute la tradition postérieure. Il va sans dire que cela ne lui donne pas le caractère d'un témoignage historique. Je continue à croire que les évangélistes n'ont révélé à personne la manière dont ils ont travaillé, et que par conséquent il n'existe pas sur ce point de tradition autorisée.

Mais si saint Augustin n'est pas un témoin historique dans cette question, personne ne peut mettre en doute la sûreté de son sens ecclésiastique, son tact et la délicatesse de son appréciation quand

(1) *De cons. Evang.*, I, 2.

il s'agit du *quod decet* dans les choses saintes. Si Augustin, si la tradition ecclésiastique (1), ont admis sans répugnance l'hypothèse de l'usage, comment peut-on alléguer sérieusement que ce système répugne à la dignité des évangélistes? Il est facile de lui donner des airs ridicules, en représentant saint Luc se livrant sur les rouleaux de ses prédécesseurs à un travail d'écolier; en elle-même et comprise raisonnablement, l'hypothèse ne doit pas nous paraître plus inconvenante qu'à tant de saints Docteurs. Citons Bède : «Sed beato Lucæ moris est quæ plena viderit ab aliis evangelistis exposita breviare, vel etiam de industria præterire; quæ vero ab iis omissa, vel breviter cognoverit attacta, dilucidare solertius » (ad Luc. VII, 10). Et parmi les modernes, Franzelin : « ...quippe qui (sc. Marcus) hujus (sc. Matthæi) evangelium scriptum præ oculis habuisse creditur et ab eruditis probatur » (*De div. trad.*, 1870, t I, p. 304).

Vous le voyez, si la tradition ne nous offre pas de grandes lumières sur la question, elle nous laisse du moins parfaitement libres de juger d'après les critères internes, et nous garantit suffisamment contre le reproche de manquer à la dignité des Évangiles, si nous croyons devoir renoncer à l'hypothèse de la catéchèse orale.

*
* *

Troisième question : sources de saint Luc dans les parties qui lui sont propres.

Ce problème se lie intimement à celui du paulinisme de saint Luc. L'auteur présumé du troisième évangile est un gentil converti, un médecin; il est probablement né à Antioche; toutes ces circonstances ne semblent pas le préparer à une connaissance spéciale de la Judée, des Juifs et du judaïsme. D'autre part, tout en reconnaissant son talent d'écrivain, on constate de plus en plus qu'il vit bien dans le milieu historique qu'il raconte, il est imprégné de sémitisme. Aussi les savants qui se sont occupés les derniers de son évangile s'accordent à dire que cette connaissance exacte des mœurs juives, des conceptions juives, de la géographie palestinienne, que ces tournures hébraïques ou aramaïsantes ne peuvent être le fait du seul Luc, païen converti.

Ceci posé, M. Hahn refuse de le considérer comme l'auteur de l'évangile. Frappé, comme saint Grégoire le Grand, du caractère de contact immédiat que révèle le récit des pèlerins d'Emmaüs, il dé-

(1) Schanz, Marc., p. 25, cite une foule d'autres textes qui ne laissent aucun doute sur la tradition : qu'on en juge par ce texte d'Origène :

Λουκᾶς δὲ τὸν μὲν τόπον ἀπεσιώπησεν, ὅθεν Ἰησοῦς ἔρχεται, παραχωρήσας τοῖς εἰρηκόσι τὸν λόγον, ὅπερ δὲ ἀπ' ἐκείνων οὐ μεμαθήκαμεν, αὐτὸς ὑμᾶς διδάσκει... τῷ Ματθαίῳ εἰρηκότι οὐδεὶς προσέθηκεν, ἵνα μὴ ταυτολογῶσιν (*In Ioann.*).

signe comme auteur un de ces deux pèlerins qui pourrait être Silas (1). M. Feine, au contraire, suppose pour expliquer le sémitisme de l'auteur que saint Luc s'est servi de sources demeurées à peu près intactes (2). Le document primitif comprendrait toute la partie originale de Luc; il aurait consisté, à l'origine, en un noyau de discours, auxquels on a joint des paraboles, puis des récits, probablement pour fixer la tradition sur des points qui ne figuraient pas dans « l'écrit fondamental synoptique ». Cette source avait une origine judéo-chrétienne, comme le prouve la ressemblance avec l'épître de saint Jacques. Elle considère comme appelés au royaume de Dieu les pauvres et les pécheurs ; elle a été écrite primitivement en grec. D'après ce qui précède, elle a été composée peu à peu, mais en tous cas avant la ruine de Jérusalem, vers l'an 67 ; elle émane probablement de l'Église de Jérusalem. Luc a combiné ce document avec l'écrit fondamental synoptique, en s'aidant parfois de saint Marc.

La tradition ne nous empêche pas de reconnaître dans le troisième évangile une couleur fortement araméenne; si nous arrivons à la constater, que penser des deux systèmes qui cherchent à l'expliquer?

Sur le nom de saint Luc, la tradition est inébranlable, elle a la valeur d'un témoignage historique de premier ordre; il faudrait des arguments de critique interne bien forts pour la renverser : disons dès maintenant que nous ne les rencontrerons pas.

L'hypothèse des sources a paru à M. l'abbé Loisy avoir « une assez grande probabilité ».

Il remarque fort justement qu'elle n'a aucun caractère révolutionnaire, quoiqu'elle soit nouvelle. « Après tout, les exégètes qui cherchent à discerner les sources où saint Luc a puisé pour écrire les Actes, surtout les premiers chapitres, le défendent contre les critiques intempérants qui l'accusent d'avoir interprété librement des traditions peu sûres (2). » On peut dire la même chose de l'Évangile. Mais M. Loisy a compris aussi qu'il y avait exagération à faire de toute la partie propre à saint Luc une source distincte qui serait, en somme, un évangile hiérosolymitain inséré presque en bloc dans l'évangile canonique. Cette opinion serait contraire à la tradition qui considère Luc comme un écrivain, et non comme un compilateur, et qui attribue précisément ces morceaux à l'influence de Paul. Mais nous avons vu qu'il ne fallait pas non plus exagérer cette influence, et que la tradition ne nous empêche pas de penser que saint Luc a pu se servir de sources écrites particulières. Les déterminer et reconnaître leur caractère, voilà encore un

(1) P. Feine, *Eine vorkanonische Uberlieferung des Lucas* (Gotha, 1891).
(2) *L'Enseignement biblique*, mars-avril 1893.

problème dont nous pouvons demander la solution à l'étude du troisième évangile.

*
* *

Résumons-nous.

La tradition des Pères ne connaît ni *logia* de Matthieu, ni proto-Marc, ni proto-Luc, soit hiérosolymitain, soit ébionite, soit paulinien.

Le troisième évangile, qu'elle nomme sans hésiter l'évangile selon saint Luc, n'était donc pas à ses yeux la combinaison de ces divers éléments.

Elle connaît un évangile de saint Matthieu écrit en hébreu (araméen), composé de très bonne heure, traduit en grec, — quelques-uns disaient par saint Jacques (1), — à une époque inconnue.

Elle voit dans chaque évangile l'ouvrage personnel d'un auteur inspiré rédigeant par écrit latradition des apôtres.

Elle ne répugne pas à admettre l'influence des documents écrits, canoniques ou non, sur les écrivains postérieurs ; mais elle croit que les évangiles ont été livrés à l'Église tels qu'elle les possède.

Nous devons tenir compte de ces traditions qui sont unanimes, et elles nous serviront de guide.

Si nous reconnaissons que l'hypothèse d'une catéchèse orale ne suffit pas à expliquer les ressemblances des synoptiques, nous ne répugnerons pas, sous prétexte de tradition, à l'hypothèse d'un emprunt. Mais si les divergences entre saint Matthieu et saint Luc ne nous permettent pas d'admettre un emprunt direct du troisième évangile au premier, nous n'irons pas jusqu'à l'hypothèse d'un évangile de Matthieu primitif.

La tradition peut-elle nous mettre positivement sur la voie, au moins pour ce qui concerne le grand problème synoptique? Peut-être.

Ce que les partisans de la catéchèse orale tentent vainement, c'est d'expliquer la fixité de cette catéchèse, si elle s'est fixée sans l'écriture. La grosse difficulté pour les partisans de la mutuelle dépendance, c'est que saint Luc n'ait pas tenu plus de compte de saint Matthieu. Or il serait très conforme à la tradition d'expliquer ainsi ce double phénomène. Saint Matthieu ayant écrit en hébreu, chacun l'interprétait comme il pouvait de vive voix : catéchèse orale déterminée et cependant mobile dont Pierre et Paul ont pu se servir. Jacques le Juste a dû faire de même à Jérusalem, car tous les premiers fidèles ne savaient pas l'hébreu, et c'est peut-être pour cela qu'une tradition lui attribuait la version grecque du premier évangile.

Saint Marc a employé cette catéchèse avec la forme qu'elle revêtait

(1) Synopse faussement attribuée à saint Athanase.

dans les enseignements de saint Pierre. L'instinct qui poussait les fidèles à lui demander ce travail a dû donner lieu un peu partout à de pieuses tentatives. Saint Luc pouvait avoir tout cela sous les yeux, tandis qu'il n'avait peut-être pas de saint Matthieu une connaissance immédiate. C'est dans ces dispositions, et sous l'inspiration divine, qu'il se serait résolu à écrire, lui aussi, un évangile.

Mais ne pouvons-nous pas consulter l'évangéliste lui-même puisqu'il a expliqué son dessein dans un prologue? Essayons de le faire pour conclure. D'après l'interprétation qui prévaut aujourd'hui chez les modernes, ce prologue nous donnerait en effet quelques éclaircissements sur les sources de saint Luc.

On l'entend ainsi : Plusieurs ont entrepris d'écrire le récit des faits accomplis parmi nous, et ils ont écrit d'après ce que nous ont transmis ceux qui ont été témoins oculaires et ministres de la parole : j'ai voulu, moi aussi, écrire cette histoire, etc.

Il résulterait du prologue que saint Luc n'a pas connu saint Matthieu, qui était à la fois témoin oculaire et évangéliste, mais que saint Marc, qui écrivait d'après un apôtre pouvait être un des *plusieurs*.

Mais il m'est impossible d'accepter cette traduction : *les faits accomplis parmi nous*. Bien que ce soit celle de la Vulgate, elle est contraire à l'autorité des anciens, de ces Pères grecs, presque contemporains de l'Évangile, auxquels il était directement adressé. Le R. P. Cornély a fait remarquer avec raison que saint Luc ne pouvait pas dire, lui païen converti : « Les faits se sont passés parmi nous ». On a beau subtiliser, l'entendre soit des événements encore en cours, soit de la réalisation des prophètes par rapport aux gentils, soit de la plénitude qui résultait de leur conversion, le contexte répugne. Il s'agit de l'histoire de Jésus, qui ne s'est pas passée dans un milieu composé de gentils, encore moins dans un milieu chrétien! Dès lors, ou il faut conclure avec M. Hahn, mais en abandonnant une tradition indiscutable, que l'auteur n'est pas saint Luc, mais un judéo-chrétien, ou il faut chercher un autre sens. Ce sens est celui d'Origène et de Théophylacte qui représentent Alexandrie et Constantinople, — de la version syriaque qui représente Antioche, — et même saint Jérôme reviseur de la Vulgate et traducteur de l'homélie d'Origène. Le mot πεπληροφορημένων signifie : les choses qui ont été pleinement établies parmi nous, dont nous sommes persuadés. On prétend que ce verbe, à peu près *uniquement* employé dans ce sens pour les personnes, ne peut s'appliquer aux choses : mais il s'agit ici d'un usage de la langue peut-être abusif, mais qui a certainement existé, puisque tous ceux qui parlaient cette langue l'ont supposé sans hésiter.

Le second verset n'est pas moins difficile à expliquer dans le système moderne. On ne comprend pas que les auteurs aient écrit : d'après ce que *nous* ont transmis...; il faut dire : « d'après ce que *leur* ont transmis ». De plus, s'ils ont écrit d'après la tradition des témoins oculaires, c'était irréprochable, de sorte que saint Luc donnerait ici pleine approbation à ces *plusieurs*.

Dès lors on ne voit pas pourquoi il caractérise leur œuvre comme une tentative. Le verbe ἐπιχειρεῖν n'est certainement pas pris dans saint Luc avec le sens de réunir (Act., IX, 29; XIX, 13), il est tout au plus indifférent, marquant qu'on met la main à l'œuvre, sans plus. La vérité est que saint Luc fait abstraction du succès des *plusieurs*, et que le v. 2 ne se rapporte pas à eux : « les choses ont été reconnues vraies d'après ce que nous ont transmis ceux qui ont été dès le commencement, » etc.

Luc avait moins pour but d'informer Théophile de ce qui servait de base aux écrits des autres, que de lui garantir ses propres informations. Avec lui la foi repose (comme motif de crédibilité) sur le témoignage de témoins oculaires : il espère confirmer la foi de Théophile par un récit puisé à des sources sûres, qui remplacera pour lui la tradition. Saint Jérôme trouvait cela très clair : « Evangelium quidem, sicut ab Apostolis audierat, scripsit : quod in principio sui voluminis aperte declarat » (*De vir. inl.*, 7). En effet, c'est bien le sens du prologue, belle période à deux membres : « Plusieurs ayant entrepris de composer un récit des événements qui ont été reconnus certains parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui ont été dès le commencement témoins oculaires et sont devenus ministres de la parole, — j'ai voulu, moi aussi, ayant examiné exactement tous ces faits dès l'origine, vous l'écrire avec ordre, excellent Théophile, afin que vous reconnaissiez la certitude de l'enseignement que vous avez reçu. » Évidemment Luc se propose de faire au moins autrement que ses prédécesseurs, sans quoi il n'écrirait pas : il ne dit pas qu'il fera mieux, mais il a l'intention de faire très bien et de procéder d'une manière très scientifique. Ce sera toujours un grand avantage s'il en dit plus et dans un ordre plus régulier. Il ne condamne pas ses prédécesseurs, mais il ne les approuve pas non plus; il constate seulement qu'il n'est pas le premier, et qu'il y a avant lui une littérature évangélique relativement riche. Il ne nous dit pas l'usage qu'il en fera : il conserve sa liberté vis-à-vis de ses sources et nous conservons la nôtre pour tâcher de reconnaître celles dont il s'est servi.

Jérusalem. Fr. M.-J. LAGRANGE.

LA FRONTIÈRE SEPTENTRIONALE

DE LA TERRE PROMISE (1)

Les quelques pages que nous présentons ici aux amis des études bibliques ne prétendent pas résoudre toutes les questions relatives à l'étendue du pays que Dieu avait promis aux patriarches et ensuite à Moïse, et du pays que les Israélites ont occupé de fait dans les diverses époques de leur histoire. Nous bornerons nos recherches aux frontières *nord* et *nord-est*, comme elles sont déterminées dans les Nombres XXXIV 7-12 et dans Ézéchiel, LVII, 15-18. Ailleurs, — nous le reconnaissons — les promesses divines étendent la Terre Promise jusqu'à l'Euphrate (Gen., XV, 18; Deut., I, 7; XI, 24; Jos., I, 4), prédiction qui ne semble s'être vérifiée que pendant un espace de temps bien restreint, sous le règne de David et de Salomon, et encore dans ce sens seulement, que tout ce pays était *soumis* à ces deux rois sans être en entier *occupé* par les Israélites. Mais faut-il admettre quelque chose d'analogue pour les deux passages en question? C'est l'opinion commune depuis des siècles, — opinion que nous entreprenons de combattre.

Dans les Nombres, il s'agit du « pays de Chanaan » qui doit échoir en partage aux Israélites (v. 2); dans Ezéchiel, c'est la terre que Dieu a donnée à ses pères (v. 14), et qui lui est proposée dans une vision prophétique comme devant être distribuée de nouveau aux douze tribus d'Israël. Et quoique les textes ne soient pas tout à fait identiques, il est hors de doute qu'ils décrivent la même ligne de frontières.

Jusqu'ici on n'est guère d'accord sur le site d'une partie des localités qui entrent dans la description; tout le monde néanmoins semble y voir « des frontières idéales » dépassant de bien loin les limites atteintes par l'occupation israélite. Et cette opinion est ancienne; on peut en suivre les traces jusque dans saint Jérôme (1). L'un ou l'autre savant,

(1) Mémoire présenté au troisième *Congrès scientifique des Catholiques,* tenu à Bruxelles, les 3-8 septembre 1894.

(2) In Ezech., *l. c.* Migne, XXV, 476 ss.

LES FRONTIÈRES DE LA TERRE PROMISE.

P. Bineteau del.

il est vrai, comme le judicieux Reland (1), ont émis des doutes bien fondés, mais le manque de connaissances géographiques les a empêchés de tracer la ligne de frontières se rapprochant des frontières réelles, qu'ils semblaient pressentir. Les explorations faites de nos jours dans le nord de la Palestine, en deçà et au delà du Jourdain, nous ont permis d'entreprendre ce petit travail, et c'est le résultat de cette étude que nous proposons ici à la bienveillante attention de nos lecteurs. Nous pouvons résumer notre opinion dans la thèse que voici : La frontière septentrionale indiquée dans ces deux passages s'étend au midi du Liban et du grand Hermon, tandis que la frontière orientale, en partant du pied sud-est de l'Hermon, descend le long du *Nahr er-Rouqqâd* vers le lac de Tibériade, pour se confondre ensuite avec le Jourdain. Ces frontières, par conséquent, ne sortent pas du pays occupé par les Israélites : ce ne sont pas des frontières idéales, mais parfaitement réelles.

Voici les localités mentionnées dans les Nombres, en partant de la Méditerranée vers l'orient.

Hor hâ-hâr; Vulg. : mons altissimus.

Bô Hămât; Vulg. : a quo venient in Emath.

Cedâd; Vulg. : Sedada.

Zifrôn; Vulg. : Zephrona.

Hăçar 'Énân (*Hâcêr* des sources) : Vulg. : villa Énan.

Le texte d'Ézéchiel omet deux de ces noms, mais en en y ajoutant quatre autres; on y rencontre :

Le chemin de *Hetlôn;* Vulg. : via Hethalon.

Bô Cedâdâh; Vulg. : venientibus Sedada; mais v. 20 et XLVIII, 2, ces mots sont remplacés par *bô Hămât*. C'est pourquoi nous proposons de lire v. 15 : *bô Hămât*, *Cedâd*, etc.

Bêrôtâh; Vulg. : Berotha;

Sibrayim; Vulg. : Sabarim; entre le territoire de Damas et celui d'Emath.

Hâcêr hat-tîkôn (*Hâcêr* le moyen); Vulg. : domus Tichon; sur la frontière de (ou du) *Haurân*.

Hăçar 'Énôn (XLVIII, 2 : *H.'Énân*); Vulg. : atrium Enon; sur la frontière de Damas.

Sans entrer ici dans le détail des diverses identifications proposées par nos devanciers, mentionnons seulement l'hypothèse la plus récente, et qui, en somme, nous paraît la moins improbable. Le docteur Furrer,

(1) *Palest. Illustr.*, p. 121. — Récemment encore l'abbé Chabauty s'est prononcé dans ce sens (*Études... sur l'avenir de l'Église catholique*, t. III, p. 390).

un des meilleurs palestinologues contemporains, propose les identifications suivantes :

Hetlôn = *Heitela* au N. de Tripoli, à deux lieues de la mer, entre le *Nahr el-Kebîr* et le *Nahr 'Akkâr* (1).

Hor hâhâr désigne conséquemment le Liban septentrional.

Bô Hămât, l'entrée d'Emath, se trouve près de *Restân*, « où commence la vallée de *Hamâh*, proprement dite ».

Zifron = *Safrâneh*, E. S. E. de *Restân* (2).

Cedâd = *Çadad*, S. E. de Homs, N. E. de Nebq.

Bêrôtâh = *Bereitân*, au midi de Baalbek et partant, à une bonne centaine de kilomètres au sud de la frontière décrite.

Sibrayim = *Schômerîyeh*, à l'est du lac de Homs (3).

Haurân = *Hawwârîn*, au N. E. de *Çadad*.

Hâcêr hat-tîkôn = *Mâhîn*, 2 1/2 kilom. S. de *Hawwârîn*.

Hăçar 'Ênân = *Qiryatein*, sur le chemin de Damas à Palmyre (4).

Cette exposition est admise encore par un autre savant distingué, le docteur Von Riess, dans la seconde édition de son *Bibel-Atlas*. Il est vrai qu'il cherche l'entrée d'Emath dans la vallée du *Nahr el-Kebîr*, qui conduit de Tripoli à Homs et Hamâh, et qu'il identifie le *Haurân* biblique avec le pays actuel du même nom. Mais ces exceptions ne modifient pas la direction générale de la frontière.

En réalité, la ressemblance des noms de *Heitelâ*, *Safrâneh*, *Çadad*, *Bereitân*, *Schômerîyeh* est assez séduisante.

Mais, d'un autre côté, les difficultés ne manquent pas. On ne voit pas comment *Zifrôn-Safrâneh* se soit égaré entre *Çadad* et *Hăçar-'Ênân-Qiryatein* et *Bêrôtâh-Bereitân* entre *Sibrayim-Schômerîyeh* et *Hămât*. Et, ce qui est plus important, la frontière décrite, d'après cette hypothèse, s'étendrait à 170 ou 180 kilomètres au delà des limites réelles du pays conquis par Josué. Et cependant un des termes géographiques, l'entrée ou le chemin d'Emath, se retrouve ailleurs dans des contextes qui défendent absolument d'aller chercher aussi loin vers le Nord.

Nombres, XIII, 21, elle est mentionnée avec la ville de *Rehob* dont le site est inconnu, mais qui appartenait au territoire assigné depuis à la

(1) Robinson (*Bibl. Researches*, III, Appendix, p. 184) place Heitela plus loin vers l'est. De même les sites de *Hawwarîn* et de *Qiryatein* que nous donnons ici d'après Furrer ne répondent pas exactement aux données de l'*Atlas* de Stieler et de la carte du *Guide Joanne* que nous avons reproduites dans le croquis de carte ajouté ici.

(2) Robinson, *l. c.*, p. 175, écrit : *Ez-Za'ferâneh*.

(3) Le même nom se retrouve encore plus loin vers l'est, sur le chemin de Homs à Palmyre.

(4) Furrer, *Antike Städte im Libanongebiete* (*Zeitschr. des deutschen Pal. Vereins*, VIII, 27 suiv.).

tribu d'Aser, dans la haute Galilée (voir Jos., XIX, 28, 30; Juges, I, 31). Aussi c'est jusque-là que pénétrèrent les explorateurs envoyés par Moïse pour faire la reconnaissance du pays de Chanaan. De même, Jos., XIII, 5 et Juges III, 3, l'entrée d'Emath est nommée à côté de *Ba'al-Gâd* sous le Grand Hermon, localité qu'on cherche soit à *Haçbeiyâ*, soit avec plus de vraisemblance à *Bâniyâs* (Paneas, Cæsarea-Philippi). Et pendant la période des rois israélites elle apparaît évidemment sur les limites réelles du pays. David (I Par., XIII, 5) et Salomon (III Rois, VIII, 65; II Par., VII, 8) rassemblent le peuple d'Israël « depuis l'entrée d'Emath jusqu'au torrent de l'Égypte ». Jéroboam II (IV Rois, XIV, 25) rétablit la frontière d'Israël depuis l'entrée d'Emath jusqu'à la Mer Morte; et vers le même temps le prophète Amos (VI, 14) prédit que le peuple sera subjugué depuis l'entrée d'Emath jusqu'au torrent du désert.

Personne ne s'étonnera, après ces remarques, que nous ayons cherché plutôt la frontière en question là où s'est terminée de fait la conquête israélite, le long du *Nahr el-Qâsimîyeh* (le Leontes) et du *Djèbel esch-Scheikh* (le Grand Hermon). Et ici, sans prétendre résoudre toutes les difficultés qui se présentent, nous trouvons sur un terrain beaucoup plus restreint des points de contact avec la nomenclature biblique tout aussi nombreux que dans la Syrie moyenne.

D'abord le nom de *Hetlôn* nous paraît être conservé dans *'Adloun* sur le chemin de Tyr à Sidon, à une lieue et demie au nord du Léontes; le chemin de Hetlon sera donc le gué de ce fleuve, dont le profond ouâdi forme de ce côté la limite naturelle de la Palestine. — La transition du *het* en *'ayin* et du *taw* en *dâl* ne font pas de difficulté. On en trouve d'autres exemples (1).

L'expression *hor hâ-hâr* peut se traduire de diverses manières. On pourrait y voir une localité : *Hor* de la montagne. Dans ce cas nous n'aurions que l'embarras du choix, car il y a une *Khirbet Hour* au midi du fleuve et une *Khirbet Hourâ* (2) à l'est du coude brusque qu'il fait sous le *Qal'at esch-Schouqîf* (le Belfort des Croisés). On pourrait

(1) Voir Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen, Palästina und Syrien*, § 9, 2; § 24, 4. (*Z. D. P. V*, XV, 25, 91). L'identification Hetlon = *'Adloun* a été proposée depuis longtemps par Schwarz (*Das heilige Land*, p. 171) et Sepp (*Jerusalem und das h. Land*, II, p. 391). Mais quant aux localités suivantes, eux aussi s'en vont chercher vers le nord.

(2) Le *h* de ce dernier nom correspondrait au *hé* du nom hébreu; celui du nom précédent est le *hé fort* correspondant au *het*. Ailleurs, pour faciliter la composition, nous avons négligé dans la transcription la différence entre le double *h* et *t* arabe ou hébreu, et le double (ou triple) *d* arabe. Mais dans les noms arabes que nous comparons aux noms hébreux, on trouve régulièrement les lettres correspondantes; par exemple : dans *El-Hadr* (= *Hâcêr*), le *hé fort* correspondant au *het*, et le *dad* au *çade* hébreu.

encore avec Reland (1) y voir un nom appellatif plutôt qu'un nom propre : l'élévation de la montagne, τὸ *assurgere montis*, — nom admirablement applicable au Liban méridional, nommément au *Djébel esch-Schouqîf* qui s'élève presque verticalement à 570 mètres au-dessus du fleuve. Cette seconde exposition, du reste, se lie naturellement à la troisième, qui est consacrée par la tradition. Celle-ci prend *Hor* pour un nom propre : le mont Hor. Nous n'avons aucune raison à y opposer; mais la remarque de Reland nous semble expliquer l'origine de ce nom, et nous concluons encore qu'il s'applique parfaitement à la montagne que nous venons d'indiquer.

Le Targum de Jérusalem et celui du Ps. Jonathan (2) rendent le *Hor hâ-hâr* par *Amânôs* ou *Amânôn*. Est-ce l'Amanus des auteurs classiques, dans l'extrême nord de la Syrie? C'était l'opinion des Juifs du temps de saint Jérôme (3), et c'est encore l'opinion de Neubauer (*l. c.*) et de Levy (4). L'identification ainsi comprise ne saurait se prendre au sérieux; Neubauer lui-même revient à l'extrême nord du Liban (le *Djebel 'Akkâr*). Mais nous n'osons guère mettre cette erreur sur le compte des auteurs talmudiques; du moins le Talmud de Jérusalem et la Mischna nous conduisent plutôt vers le midi du Liban.

D'abord ils semblent écrire ce nom *Amânâh* (5) et le Talmud de Jérusalem (6) l'identifie expressément avec la montagne du même nom, mentionnée Cant. VI, 8, entre le Liban et l'Hermon. La Mischna nous semble encore plus claire : elle donne nettement l'*Amânâh* comme la limite du pays occupé par les Israélites sous Josué, et cela dans un texte qu'on ne saurait comprendre de l'Amanus, sans le rendre parfaitement inintelligible. A propos de certaines pratiques religieuses, la Mischna (7) distingue trois parties de la terre d'Israël. La première est celle qui a été occupée par les Israélites au retour de la captivité de Babylone : elle s'étend vers le nord jusqu'à Achzib (*ez-Zîb* entre 'Akka et Tyr) ; la seconde, occupée par « ceux qui sont venus de l'Égypte », s'étend d'Achzib « jusqu'au fleuve et l'*Amânâh* ». Ce fleuve, croyons-nous, est le *Nahr el-Qâsimîyeh*, et l'*Amânâh* est le Liban méridional.

D'après Neubauer, la montagne mentionnée serait l'Amanus, et le

(1) *L. c.* p. 119.

(2) Chez Neubauer, *la Géographie du Talmud*, p. 7.

(3) « Hebræi autumant vel Amanum significari vel Taurum » (*l. c.*, p. 477). Le Taurus apparaît aussi dans les Targumim; mais nous croyons que c'est une faute pour *tourâ* ou *tourê*, montagne(s), qu'on lit ailleurs. Comp. Neub. *l. c.*; Levy, *Neu hebr. und Chald. Worterb.*, I, 99 a.

(4) *Chald. Worterb. über die Targumim*, pp. 37 a, 298 b.

(5) C'est du moins la leçon des éditions, voir néanmoins Levy, *ll. cc.*

(6) Schebî'it VI, 1.

(7) Schebî'it VI, 1; Hallâh IV, 8.

fleuve serait le fleuve par excellence selon l'usage biblique, c'est-à-dire l'Euphrate. Mais c'est prêter à l'auteur de la Mischna une erreur invraisemblable que de lui faire étendre la conquête de Josué jusqu'à l'Euphrate, et la phrase suivante de la Mischna dans cette hypothèse devient un contre-sens simplement inexplicable. Elle ajoute une troisième partie de la terre israélite : « à partir du fleuve et de l'*Amânâh* et *à l'intérieur* (lifnîm) ». Sous la plume d'un auteur écrivant en Palestine, ces paroles semblent au premier aspect désigner le même pays, qui est mentionné plus haut : jusqu'au fleuve et à l'*Amânâh*. Aussi des commentateurs ont proposé de changer le texte en lisant : à l'*extérieur* (lahouç) ; Neubauer (*l. c.*, p. 6) se tire d'affaire en y voyant réellement deux fois le même pays, mais en ajoutant deux fois une restriction gratuite : d'abord ce sont les districts de ce pays que les Israélites avaient occupés sous Josué ; ensuite ce sont ceux qu'ils n'avaient pas occupés. La difficulté disparaît quand on voit dans le fleuve le *Nahr el-Qâsimîyeh*, ou plutôt le *Nahr el-Leitanî*, dont le premier forme le cours inférieur. C'est que cette rivière suit une direction S. S. E. jusqu'au *Djébel esch-Schouqîf* à la pointe méridionale du Liban (le mont Hor ou *Amânâh*) ; là elle fait brusquement un angle presque droit, et prend, sous le nom d'*El-Qâsimîyeh*, une direction est-ouest jusqu'à la mer.

C'est ce cours inférieur qui formait la frontière du pays occupé par les Hébreux sous Josué ; ce qui sort de cette limite et reste néanmoins *à l'intérieur* du fleuve et de l'*Amânâh*, c'est le pays *à l'orient* du Liban et du cours supérieur du *Leitânî*. Dans la suite du contexte il est appelé la Syrie (*Souriyâ*). C'est exactement la Syrie de Neubauer (p. 1) : « le pays limitrophe de la Palestine vers le nord-est.... qui est considéré tantôt comme appartenant à la terre d'Israel, tantôt comme hors de cette terre. » Et ce qui dans le texte de la Mischna est exclu de la Terre Sainte, c'est le Liban lui-même et la Phénicie. Ainsi, tout le passage est parfaitement clair et parfaitement exact : c'est là que s'est terminée la conquête de Josué, au pied du mont Hor ou de l'*Amânâh*.

L'entrée, ou le chemin d'Emath, nous semble être la *Merdj ʿAyoun*, la plaine qui sépare le Liban méridional des contreforts occidentaux de l'Hermon, et constitue par conséquent l'entrée de la *Beqâʿ*, la route naturelle de la Galilée vers le pays de *Hamâh*. Plus tard, quand Antioche était la capitale de la Syrie, on l'appelait au même titre le chemin d'Antioche (1) et probablement encore le chemin de la

(1) Targ. de Jérusalem. Neubauer (p. 431) traduit : *au-dessus* d'Antioche. Mais *maʿâlé* signifie l'entrée, comme le *bô* hébreu. Voir Levy, III, 193 a. Et p. 8. Neubauer lui-même avait écrit : *vers* Antioche.

Syrie (1). Le Targum de Jérusalem lui donne encore le nom de plaine de *Qilqaï*, peut-être d'après le village de *Qoulei'ah* qui se trouve à l'ouest de la plaine.

Neubauer (p. 18) veut la retrouver encore dans le Talmud sous le nom de *Nouqbetâ* de *'Iyoun* (le trou de *'Iyoun*). Mais *nouqbetâ*, comme le *naqb* arabe, semble signifier un défilé ou une montée difficile plutôt qu'une plaine ouverte. Aussi nous retrouverons ailleurs cette *Nouqbetâ*.

Plus haut déjà nous avons vu des textes bibliques postérieurs qui nous défendent de transporter l'entrée d'Emath hors des limites réelles du territoire israélite. C'est donc à tort sans doute que Josèphe (2) la confond avec la *ville* d'Emath. Mais le royaume dont celle-ci était la capitale peut à telle ou telle époque s'être étendu jusqu'ici. Les versets 16 et 17 du ch. XLVII d'Ézéchiel semblent même l'exiger.

Le *Cedâd* qui suit dans les Nombres aussi bien que chez Ézéchiel nous est introuvable. Mais il y a lieu de douter de la leçon massoréthique, car dans les Nombres, les Septante, le texte samaritain et la version samaritaine lisent *Cerâdâh*. A ne considérer que le texte de Moïse, nous n'hésiterions pas un moment à adopter cette leçon, car ce double témoignage vaut bien l'autorité de la Massore. Mais chez Ézéchiel la leçon massoréthique est confirmée par les Septante. Il faudrait donc admettre que celle-ci est très ancienne et qu'Ézéchiel aurait été corrigé (ou plutôt corrompu) d'après elle, avant d'être traduit en grec. Avouons donc que les arguments de critique ne sont qu'en partie en faveur de la leçon *Cerâdâh*. D'un autre côté, si elle peut se défendre, elle donnera une confirmation éclatante à notre hypothèse, car une *Khirbet Serâdâ* ou *Serâdeh* (3) se trouve tout près de la *Merdj 'Ayoun*, vers l'est.

Dans les Nombres, le nom suivant est *Zifrôn*, tandis que le prophète mentionne *Bérôtâh* et *Sibrayim*. Pour les deux premiers noms, nous n'avons que des conjectures peu satisfaisantes. On pourrait comparer les noms de *Barîsch* (4), *Çarîfâ*, *Fouroun*, villages au midi du fleuve et assez rapprochés pour être nommés ici. Mais on n'explique pas facilement pourquoi ils sont mentionnés après *Cerâd*, et l'identité des noms ne reste pas moins douteuse. Encore *Zifrôn* pourrait aussi être iden-

(1) Dans le Targum de Jonathan (chez Neub., p. 8) se lit : l'entrée de *Tabariyâ* (Tibériade), ce qui ne donne guère de sens. Nous proposons donc de lire *Souriyâ*.

(2) *Antiq.*, IX, 10. I.

(3) Les *Name Lists* de la *Survey of Western Pal.* ont la première forme, p. 28, la seconde, p. 36 ; la transition de *çade* en *sin* est fréquente. Voir Kampffmeyer, *l. c.*, § 19, 2, p. 74.

(4) Pour *bérôsch*, cypresse, on lit Cant., I, 17 : *bérôt*.

tique au *Sibrayim* d'Ézéchiel que la version syriaque a rendu par *Sefarouim,* et que nous retrouvons dans la *Khirbet Senbarîyeh*, 6 1/2 kilom. au S. S. E. de la *Khirbet Seràdà*, près du pont du *Nahr el-Haçbânî*, sur le chemin de *Bâniyâs* (1). La frontière, en partant de *Ceràd*, aurait donc suivi cette rivière jusqu'au pont actuel. Et les paroles d'Ézéchiel, qui placent *Sibrayim* entre le territoire d'Emath et celui de Damas, feront supposer que le *Haçbânî* séparait ces deux territoires vers le nord, ou du moins elles désignent Sibrayim comme le point où le grand chemin de Damas se sépare de celui d'Emath. La forme *Senbarîyeh* semble dériver d'une forme hébraïque *Sibbarim* ou *Sabbarim* (2).

Il nous reste, sur les limites septentrionales, les deux ou peut-être les trois *Hâcêr*, car *Hâcêr hat-tikôn* peut signifier le *Hâcêr* moyen ou du milieu, sens exprimé par la version syriaque. De fait, à l'est de *Bâniyâs*, nous trouvons près du chemin de Damas les trois villages de *Hazoureh*, *Djoubbâtâ* et *El-Hadr*. Le dernier nom évidemment peut être une modification de *Hâcêr* ; le premier suppose plutôt un ancien *Hăçôr* (3). Nous mentionnons encore *Djoubbâtâ* parce que les Targumîm ont rendu *Hâcêr hat-tîkôn* par la piscine de *ᶜAgbâî* (4).

Hăçêr hat-tîkôn d'après Ézéchiel était sur la frontière du Hauran (5), *Hâçar ᶜÊnân* était la frontière de Damas. L'un et l'autre se comprend aisément. Aujourd'hui encore *Bâniyâs* et *Hazoureh* appartiennent au *Mouteçarrifîq* du Hauran (*Nâhiyeh* de *Medjdel esch-Schems*) (6). Je ne sais si *El-Hadr* est dans le même cas; mais, d'après la meilleure carte du Hauran (7), il est au delà du *Nahr Mouganniyeh,* l'affluent le plus méridional du *Nahr el-A'ouadj,* et celui-ci forme la division naturelle et en même temps la limite politique actuelle entre le Hauran et le pays de Damas.

La frontière orientale part naturellement de *Hăçar ᶜÊnân*. « Vous vous marquerez, — lit-on dans les Nombres — la frontière orientale de *Hăçar ᶜÊnân* à *Schefâm* (Vulg. : Sephama). Et la frontière descend de *Schefâm* à *Hâ-Riblâh* (Vulg. : Rebla ;mais on pourrait lire aussi :

(1) Ce chemin est ancien. Des vestiges d'antiquité apparaissent à l'ouest de *ᵒOdeitheh* et à l'est de *Bâniyâs*. Voir *Survey*, *Memoirs*, I, p. 106, et *Old and New Test. Map of Palestine.*

(2) Voir Kampffmeyer, § 49, 4, p. 112. La Vulg. a *Sabarim*.

(3) Pour *El-Hadr* comp. Kampffm, § 19, p. 73 et suiv.; pour *Hazoureh*, § 33, p. 100. et t. XXVI, p. 39.

(4) Voir Levy, *Chald. Wörtb. über die Targumîm,* II, p. 201 a.

(5) En hébreu, d'après les analogies, il faudrait lire *Hôrân*. Voir Guthe, *Z. D. P. V.*, XII, 230. La diphtongue néanmoins se trouve aussi dans les Septante.

(6) Comp. Hartmann *Z. D. P. V.*, XIII, 61.

(7) *Z. D. P. V.*, XII, planche VI.

Harbêl, d'après les Septante : Ἀρβηλά), à l'orient de *ᶜAyin* (source) (1). Et la frontière descend et touche à l'épaule de la Mer de *Kinnèret* vers l'orient (les montagnes à l'est du lac de Tibériade). Et la frontière descend vers le Jourdain et se termine à la Mer Salée. » Ici Ézéchiel ne donne aucun nom de ville, mais mentionne dans un verset assez obscur (18) les frontières du Hauran, de Damas et de Galaad, avec le Jourdain et la Mer Morte.

D'après les savants modernes *Schefâm* est totalement inconnu. Furrer le dit expressément ; il propose néanmoins de le chercher à *ᶜAtni*, à 46 kilom. S. S. O de *Qiryatein*.

Pour *Hâ-Riblâh* il lit *Harbêl*, et l'identifie avec *ᶜArbîn*, petite localité à 5 kilom. N. E. de Damas. Il n'explique pas pourquoi l'auteur n'a pas nommé la ville célèbre elle-même, ne fût-ce qu'au lieu de *ᶜAyin* pour déterminer le site de *Harbêl*. — D'autres, en suivant la leçon massoréthique, ont proposé *Rebleh*, à l'est de l'Oronte, entre Baalbek et Homs. Mais dans cette hypothèse il faut absolument sacrifier toutes les identifications de Furrer à l'est de *Safrâneh*, à moins de donner à la frontière *orientale* jusqu'à *Hâ-Riblâh* une direction ouest-nord-ouest.

Nous croyons être plus heureux en cherchant au midi d'*El-Hadr*. Le nom de *Schefâm*, qui ne se lit que dans ce passage, est rendu dans la version samaritaine et dans le Targum de Jérusalem par *ᶜAfâmiyâ*, dans la version arabe du Polyglotte de Walton par *Fâmîyeh*. D'après ces données nous n'hésitons pas à l'identifier avec *ᶜOfânî* à 12 kilomètres au midi d'*El-Hadr*. Le changement de *m* en *n* n'a rien d'extraordinaire (2) ; celui de *schin* (ou *sin?*) en *ᶜayin* semble plus difficile à expliquer. Nous n'en connaissons pas d'exemple dans les noms propres de la Palestine. Ailleurs néanmoins un *ᶜayin* araméen correspond assez souvent à une sibilante hébraïque, et dans le nom qui nous occupe il y a un vaste champ ouvert aux hypothèses, d'autant plus qu'on pourrait douter de l'exactitude de la leçon hébraïque, et qu'ailleurs (dans le Talmud) (3) on rencontre les noms d'*Afâmiyâ* et d'*Aspamiyâ* dans des textes très divers, dont l'un ou l'autre pourrait peut-être s'entendre de notre *ᶜOfânî* (4).

Nous soupçonnons encore que le même endroit est mentionné dans le Sifré et le midrasch Yalqout (5) sous le nom de *Sefantâ*, et dans le

(1) Dans la Vulgate on lit : « contra fontem Daphnim » ; le dernier mot est une glose malheureuse, empruntée, à ce qu'il paraît, au commentaire de saint Jérôme sur Ézéchiel, *l. c.*

(2) Voir Kampffmeyer, § 14, 2, p. 65.

(3) Comp. Neubauer, *l. c.* p. 24, et suiv ; 39, 304, et suiv. ; 355, 417.

(4) Par exemple l'*Afâmiyâh* en Syrie, dont on apporte néanmoins des prémices à Jérusalem (Mischna, Hallâh, IV, II, chez Neub., p. 304).

(5) Chez Neubauer, p. 10 et suivv.

Talmud de Jérusalem sous la forme *Senaftâh*. Dans ce dernier passage il est nommé entre *Tafnîs* (Khirbet *Doufneh*) à l'ouest, et *Mamciyâ* (*Moumesî*) au midi de *ᶜOfânî*, et toutes ces localités sont placées sur les frontières de la Terre Sainte.

ᶜOfânî est situé sur le cours supérieur du *Nahr er-Rouqqâd*, qui est alimenté ici par les eaux de la *ᶜAyin el-Beidâ*. De ce point la frontière, pour « toucher à l'épaule de la Mer de *Kinnèret* vers l'orient », n'avait qu'à suivre le cours du fleuve. Aussi, à partir de *Schefâm*, la frontière *descend* à *Hâ-Riblâh*, et plus loin *descend* encore vers le Jourdain. Entre *Hăçar ᶜÉnân* et *Schefâm*, au contraire, l'auteur sacré dit simplement : « Vous vous marquerez la frontière ». Là, en effet, il n'y avait pas de limite naturelle; la frontière devait monter d'abord et descendre ensuite en franchissant la ligne du partage des eaux entre le *Nahr Mouganniyeh* et le *Nahr er-Rouqqâd*. On voit que les termes employés sont d'une exactitude admirable.

Pour chercher *Hâ-Riblâh* à l'est de *ᶜAyin*, descendons donc le long du *Rouqqâd* jusqu'à sa jonction avec le *Scherîât el-Menâdireh* (l'ancien *Yarmouk*). Là, vers la pointe méridionale du plateau du Djaulan, nous trouvons à peu de distance du fleuve vers l'ouest les ruines de *ᶜAyoun* (sources), qui donnent encore leur nom à un ouâdi descendant vers le fleuve, et aux hauteurs qui dominent les sources chaudes d'*El-Hammeh*. Parmi des amas informes de débris, couvrant un espace de plusieurs hectares, on distingue des restes de bâtiments datant de temps très divers, nommément, des magasins souterrains de blé, avec des traces de ces toitures basaltiques si communes dans le Hauran, témoignent d'une grande antiquité. C'était sans doute une localité importante, aussi au point de vue stratégique, car elle dominait vers l'est et le midi la vallée du Yarmouk, et vers l'ouest la montée du plateau par le chemin d'*El-ᶜAqabeh* (1). Cette montée difficile nous semble être la *Nouqbetâ* de *ᶜIyonn* du Talmud, mentionnée plus haut. Le nom pourrait s'appliquer aussi au profond *Ouâdi ᶜAyonn* qui descend à l'est vers le Yarmouk, mais celui-ci devait être moins connu que la montée d'*El-ᶜAqabeh*. Nous croyons également qu'il faut chercher ici, et non pas dans le nord de la Galilée, la localité mentionnée sous le nom de *ᶜIyoun* dans le Talmud de Jérusalem, Demai, II, 1 (2), car la plupart des noms de cette liste se retrouvent ici dans le midi du Djaulan (3).

(1) Comp. Schumacher, *Beschreibung des Dschôlân* (*Z. D. P. V.*, IX, 244), éd. anglaise, p. 97 et suiv.

(2) Chez Neubaer, p. 22 et suiv.

(3) Nous identifions *Sousitâh* avec *Qal'at el-Hoçn*, *Kefar Hâroub* avec *Kefr Hârib*, *Nôb*

Quant à *Hâ-Riblâh* elle-même, le site reste à chercher. Peut-être se trouvait-il au delà du Yarmouk, entre celui-ci au nord et le *Ouadi Samar* au sud. Ce pays n'est pas encore suffisamment exploré. Néanmoins le *Old and New Testament Map* d'Armstrong y montre une localité (une ruine?) du nom de *Halîbna,* qui pourrait être une corruption du nom biblique. Celui-ci encore nous semble avoir laissé des traces dans le *Zôr Ramlîyeh,* contrefort basaltique, qui s'abaisse en petites terrasses vers le Yarmouk, exactement à l'est de *Ayoun* (1). Le changement de *b* en *m* devant une *liquide* trouve des analogies dans les langues sémitiques, et surtout dans la transcription de noms sémitiques par les Grecs (2).

En descendant le long du Yarmouk, la frontière « touchait » à droite les hauteurs qui dominent le lac vers l'orient et allait se confondre ensuite avec le cours du Jourdain.

Enfin les paroles obscures d'Ézéchiel (v. 18) semblent dire d'après ces données que les frontières orientales jusqu'au lac séparaient la Terre d'Israël du territoire de Damas et de celui du Hauran (3), et qu'ensuite le Jourdain la séparait du pays de Galaad.

Il y a sans doute, dans les considérations que nous venons de proposer, des lacunes à suppléer et des points obscurs à éclaircir, peut-être des erreurs à corriger. Prises séparément, les identifications suggérées ne sortent guère du domaine de l'hypothèse; — mais, envisagées dans leur ensemble, elles s'expliquent et se confirment réciproquement, en donnant au pays de Chanaan vers le nord et le nord-est la frontière la plus naturelle, formée par le *Nahr el-Qâsimîyeh* et le massif de l'Hermon, et ensuite par le cours du *Rouqqâd* et du Yarmouk. Elle est en parfaite harmonie avec les données historiques de la Bible et du Talmud sur le territoire occupé de fait

avec *Nâb*, *Haçfîyâh* avec *Khisfîn, Kefar Çamak* avec *Samakh* au midi du lac de Tibériade.

(1) Schumacher, *l. c.*, p. 363; édition angl., p. 273., 302.

(2) Voir Kampffmeyer, § 14, 3, p. 66; Fürst-Ryssel, Handwörtb, 3e édition, p. 159, 685; et comparez dans notre passage d'Ézéchiel : *Sibrayim*, Sept. : Σαμαρείμ, identifié par Furrer et Von Riess avec *Schômerîyeh.*

(3) Ézéchiel semble donc étendre le Hauran vers l'ouest jusqu'au *Rouqqâd*, comme on le fait encore quelquefois aujourd'hui (voir Schumacher, p. 201; édit. angl., p. 8). Les indigènes néanmoins considèrent plus communément le *Nahr el-ʿAllân* comme la limite entre le Djaulan et le Hauran. Celui-ci est un peu plus loin vers l'est et suit un cours presque parallèle au *Rouqqâd*. Et de fait, c'est entre ces deux fleuves que se trouve la ville biblique de Gôlân (Deut., IV, 43) qui a donné son nom au pays de Djaulan, ainsi que Gamala, que Josèphe place dans la Gaulanitide. Aussi il n'y aurait pas grand inconvénient à faire dévier la frontière des Nombres jusqu'au *Nahr el-ʿAllân*. Politiquement, du reste, le *mouleçarrifliq* actuel du Hauran s'étend même à l'ouest du *Rouqqâd*.

par les Israélites, soit dans les temps anciens, soit dans les premiers siècles de notre ère. Pour le Djaulan, ce dernier point est confirmé encore par les découvertes archéologiques. « Plusieurs des restes de ces sites ruinés, — dit Schumacher, — ont un caractère spécialement *juif*, et leurs particularités architecturales prouvent qu'à côté de la domination romaine les aspirations juives pouvaient se faire jour sans aucune entrave » (1).

Remarquons enfin que notre hypothèse seule rend compte d'un détail très remarquable du chapitre XLVIII d'Ézéchiel. En cet endroit, le prophète, en allant du nord au midi, divise la Terre d'Israël sur sa largeur entière en douze bandes égales, assignées aux douze tribus, sans compter une zone plus large qu'il appelle la *Teroumâh* (l'*élévation* ou l'*offrande*) et qui est considérée comme la part des prêtres et des lévites. Elle consiste principalement dans un carré de 25.000 cannes (150.000 aunes saintes) de côté, au milieu duquel, ou à peu près, est placé le « Sanctuaire de Jahvé », tandis que « la ville sainte » semble être à peu de distance vers le midi ». Ce qui reste à l'ouest et à l'est du carré est appelé la terre du Prince. On s'attend à voir cette *Teroumâh* placée au centre du pays, mais Ézéchiel la place plus loin vers le midi, entre la septième et la huitième tribu. Si l'on demande la raison de cet arrangement, on n'en trouve que celle qui est donnée par Keil : que « la ville » et son territoire (nous dirions plutôt : le Sanctuaire comme centre religieux) devaient rester dans les environs de l'ancienne Jérusalem (2), — ce qui s'accorde du reste avec la circonstance que la *Teroumâh* est placée entre les deux tribus de Juda et de Benjamin.

Malheureusement, si Ézéchiel, au chapitre précédent, étendait la Terre Sainte jusqu'à *Restân*, toute la *Teroumâh* resterait à une distance très considérable au nord de Jérusalem. Et Keil lui-même n'échappe pas à cet inconvénient, quoiqu'il n'étende la frontière septentrionale que jusqu'à la *ʿAyin-Lebouch*, au nord de Baalbek (3). Dans notre hypothèse au contraire, « le Sanctuaire de Jahvé » restera exactement à la place du temple de Jérusalem. La distance de cette ville au *Nahr el-Qâsimîyeh*, en ligne droite et en chiffres ronds, est de 170 kilomètres; celle de Jérusalem à la frontière méridionale (Cades Barnea = *ʿAyin Qadîs* à environ 30° 33′ long. N.) est de 130 kilomètres. Les 25.000 cannes de la *Teroumâh* ne sauraient être évaluées

(1) *L. c*, p. 196 suiv.; édit. angl., p. 2.
(2) Biblischer Commentar über den Proph. Ezechiel, Leipzig, 1868, p. 188.
(3) *L. c*, Planche IV.

à plus de 70 kilomètres (1); elle s'étendrait donc à 35 kilomètres au nord, et à la même distance au midi du « Sanctuaire », ce qui laisse une distance de 135 kilomètres pour les sept tribus du nord, et de 95 kilomètres pour les cinq tribus du midi, c'est-à-dire d'environ 19 kilomètres par tribu, dans les deux directions. Ce résultat nous semble donc donner une confirmation remarquable à notre opinion.

En somme, pour dire le moins possible, en comparant l'hypothèse des frontières idéales allant jusqu'à *Restàn* et à *Qiryatein*, nous sommes pleinement convaincus que, prises dans leur ensemble, nos considérations paraîtront plus naturelles et mieux fondées. Et en comparant ensuite les lignes des frontières des diverses tribus, décrites dans Josué XIII et suiv., nous n'en trouvons qu'une faible partie qui se laisse tracer encore avec un degré supérieur de probabilité.

Il va sans dire, du reste, qu'en proposant le résultat de nos études à l'attention des savants, nous attendons que des connaissances historiques et géographiques plus étendues leur permettent de les compléter, et, au besoin, de les rectifier.

J. P. VAN KASTEREN, S. J.

Maestricht, 19 juillet 1894.

(1) On parvient à ce chiffre en prenant pour l'aune sainte la moyenne entre l'évaluation de Thenius : 481,62 mm. d'après Keil (*l. c.* p. 492) ou 485 mm. d'après Schegg (*Bibl. Arch.*, p. 298), et celle de Smith : 457.2 mm (chez Trochon *Ézéchiel*, p. 276). Les évaluations de Schegg (525 mm.) et de Boeckh et Bertheau (chez Keil et Schegg : 528.62 mm.) ne conviennent guère au texte d'Ézéchiel, du moins quand on prend la mesure à vol d'oiseau. Comp. Keil, *l. c.*

Si l'on pouvait suppose (ce qui rnous semble très probable) que les 25.000 cannes, mesurées selon les accidents du terrain montagneux, ne répondent qu'à 60 kilom. sur la carte, on obtiendrait des proportions très simples : pour la longueur totale du pays, 300 kilom. ; pour la *teroumâh*, 60 kilom. = 1/5 ; pour les cinq tribus méridionales, 100 kilom. = 1/3 ; pour chaque tribu 20 kilom. = 1/15, ou 1/3 de la *teroumâh*.

LES MURS DE JÉRUSALEM

Le R. P. Lagrange a publié ici même (*Revue biblique*, 1892, p. 17 et suiv.) un article sur la topographie de Jérusalem, objet, disait-il, de discussions passionnées en Angleterre et en Allemagne. Il s'agit là en effet d'un sujet d'une importance capitale pour l'intelligence de nombreux passages de nos Saints Livres. Qu'il me soit donc permis, après plusieurs années d'études faites sur place, d'offrir à nos lecteurs quelques articles sur cette question si importante et si controversée.

Il m'a semblé qu'avant d'entrer dans le détail des parties de la Ville Sainte, il était bon d'en étudier les contours, d'en suivre les murs, et de déterminer aussi exactement que possible les enceintes qui l'ont renfermée aux différentes époques de son histoire. Tel est le but de cette étude.

Les murailles actuelles datent de 1534 quant à la reconstruction ; c'est Soliman II dit le Magnifique qui les fit relever. Mais on ne changea pas le tracé antérieur qui remontait à l'empereur Hadrien. Ce dernier, en faisant rebâtir Jérusalem sous le nom d'Ælia Capitolina, en modifia les limites du côté du sud, laissant une partie considérable du terrain occupé par l'ancienne ville, en dehors des murs de la ville nouvelle. C'est ainsi que le Cénacle, le quartier appelé par Flavius Josèphe Bethso, puis la piscine de Siloé et toute la colline orientale à partir du temple, se trouvaient exclus de la nouvelle enceinte. On dit que Soliman avait eu l'intention de rétablir les limites primitives, mais que l'architecte, par erreur, soit volontaire soit involontaire, n'exécuta pas les ordres donnés. L'enceinte, telle que nous la voyons, remonte donc en réalité au deuxième siècle. Pendant ces dix-sept siècles, elle a subi bien des attaques, peut-être même bien des modifications partielles, mais le tracé principal est resté celui d'Hadrien.

Au cinquième siècle, d'après plusieurs auteurs (1), l'impératrice Eudocie voulut rendre à la ville la partie qu'elle avait perdue : les textes qui mentionnent ce fait sont très laconiques. La reconstruction

(1) Evagr., II, 22; Nicéphor., XIV, 50; Malal., XIV, col. 532, § 33; Glycas, pars IV; Antonin de Plaisance, *Itinéraire*, n° 25; *Fragment. historic.*, § II, col. 1813 (t. LXXXV, *Patrol. gr.*).

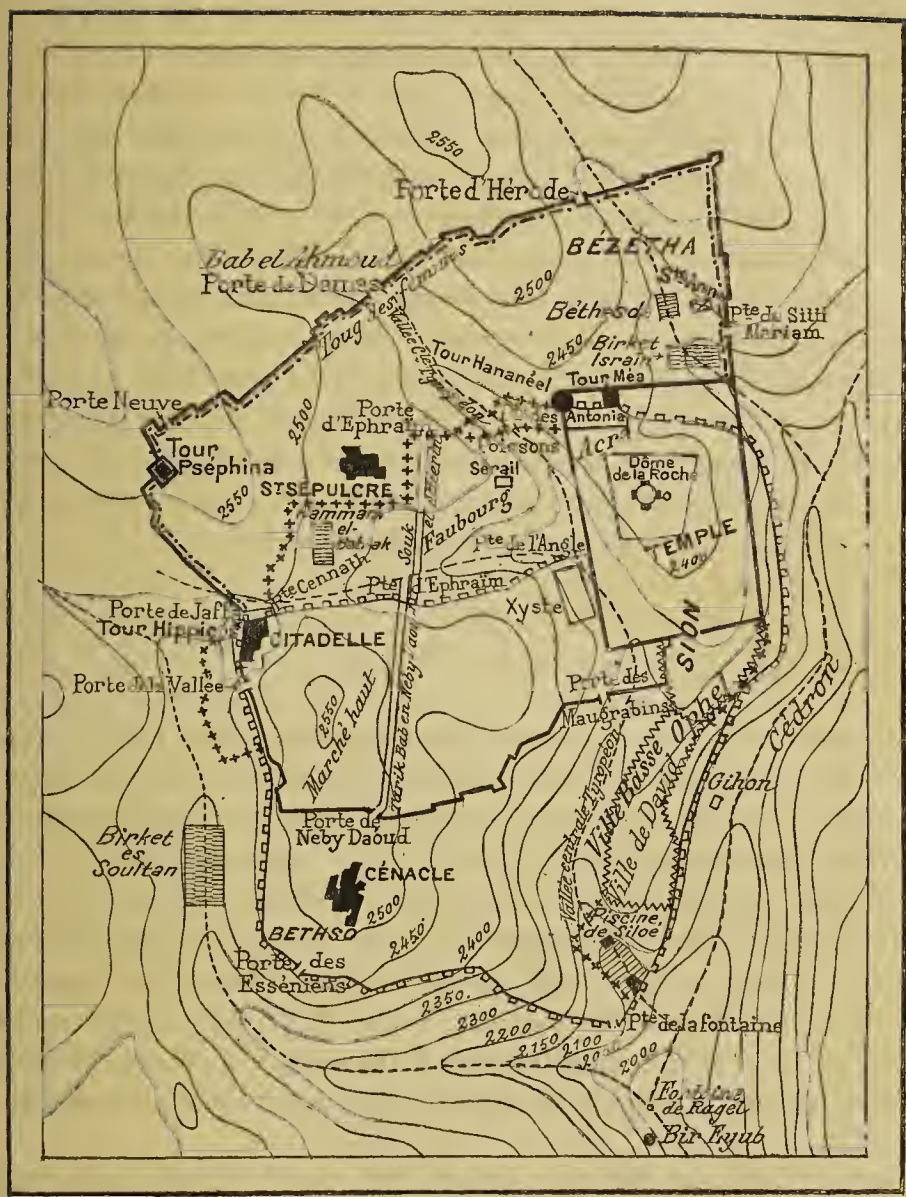
a-t-elle compris seulement la colline orientale avec la piscine de Siloé, ou bien encore toute la colline occidentale? Impossible, il me semble, de le dire avec certitude. Quoi qu'il en soit, ce n'est point cette enceinte actuelle, même dans les temps les plus reculés, que je veux étudier ici, sinon dans celles de ses parties qui concordent avec la triple enceinte dont nous parle Flavius Josèphe, et que les Romains trouvèrent devant eux lorsqu'ils vinrent en 70, sous la conduite de Titus, exécuter les décrets divins qui avaient condamné la ville déicide à être détruite de fond en comble. En suivant pas à pas la Bible et l'historien juif du premier siècle, sans nous laisser éblouir par aucun mirage, quoi qu'on en ait pu dire, nous essayerons de déterminer aussi exactement que possible le tracé de cette triple enceinte, de fixer le temps et le mode de sa formation successive. Nous passerons ainsi rapidement en revue l'histoire du peuple d'Israël depuis David jusqu'à Hérode Agrippa II, en ce qui touche la Ville Sainte, et nous trouverons çà et là, en étudiant les textes, des données très suggestives pour nous faire connaître la vraie topographie de Jérusalem.

I.

Josèphe nous offre une description complète et en même temps très succincte de la triple enceinte, telle qu'elle existait de son temps. C'est ce récit que nous prendrons pour base et que nous expliquerons en le confrontant avec les passages de la Bible qui nous parlent des murs de Jérusalem. L'historien juif est un témoin pour ainsi dire irrécusable, quand il nous dépeint la ville telle qu'il la voit au moment où il parle; mais quand il parle du passé, on peut discuter son témoignage, et même le récuser absolument. Je traduirai aussi exactement que possible les passages dans lesquels il décrit la ville et ses enceintes. Le lecteur pourra d'ailleurs se reporter facilement au texte original.

Fortifiée d'un triple mur, si ce n'est du côté où elle était entourée de vallées très profondes, car à cet endroit elle n'avait qu'une enceinte, la ville était bâtie sur deux collines se faisant face l'une à l'autre, et séparées au milieu par une vallée dans laquelle les maisons descendaient nombreuses. L'une des collines portant la ville haute était de beaucoup la plus élevée et la plus droite dans le sens de la longueur : à cause de cette forte position elle avait été nommée château, φρούριον, par le roi David; nous, nous l'appelons *le Marché d'en haut*. L'autre colline s'appelle Acra, est recourbée aux deux extrémités et soutient la ville inférieure. En face de cette dernière était une troisième colline, naturellement plus basse que Acra, et séparée par une large vallée, auparavant différente: dans la suite, au temps où les Asmonéens régnaient, ils comblèrent la vallée, voulant réunir la ville au temple; et ayant travaillé le som-

PLAN DE JÉRUSALEM.



P. Bineteau del.

Légende

Enceinte actuelle ——— *Première Enceinte* ▫▫▫▫ *Deuxième Enceinte* ++++

Troisième Enceinte —·—·— *Travaux de David* ∿∿∿∿∿

(l'équidistance des courbes est de 50 pieds.)

Echelle

0 100 300 600 *Mètres.*

met de l'Aera, ils le rendirent plus bas, de sorte que le temple le dominait. Or la vallée appelée « des Fromages, τῶν Τυροποιῶν », que nous avons dit séparer la colline de la ville haute de la colline de la ville basse, s'étend jusqu'à Siloé : c'est ainsi que nous appelons la source qui est douce et abondante. A l'extérieur, les deux collines de la ville étaient entourées de profondes vallées, et à cause des précipices qui la bordaient des deux côtés, elle n'était nulle part accessible (1).

Josèphe, on le voit, après avoir annoncé une enceinte, tantôt triple, tantôt simple, s'interrompt aussitôt pour décrire sommairement la ville. C'est tout naturel : il faut bien connaître le terrain qu'il s'agit d'entourer. Mais, remarquons-le, dans cette description il se borne à ce qui est la vraie ville, la ville ancienne ; le reste viendra plus tard. Dès lors il nous la représente assise sur deux collines qui se font face, dont l'une est plus élevée et plus droite, l'autre plus basse et recourbée aux deux extrémités : une vallée les sépare au milieu, vallée qui s'en va jusqu'à la piscine de Siloé ; et à l'extérieur de ces deux collines, deux autres vallées si profondes qu'elles méritent le nom de précipices, βαθείαις φάραγξι. Supposons donc quelqu'un qui arrive à Jérusalem pour la première fois, n'ayant encore jamais entendu parler, l'heureux mortel, du *bellum topographicum;* plaçons-le au nord, à l'endroit le plus favorable pour qu'il puisse bien juger de la configuration du sol, débarrassons le terrain pour un instant des constructions qui le recouvrent, des décombres qui s'y sont entassées depuis dix-neuf siècles, du mur actuel de la ville qui arrête la vue au sud, et prions cet homme de nous dire franchement, sans qu'il ait eu le temps de consulter personne, où sont les deux collines indiquées par l'historien ! Je crois pouvoir affirmer qu'il nous montrera la haute colline occidentale avec son massif rocheux tout droit, et la colline orientale plus basse, en forme d'arc recourbé. Elles se font vraiment face, une vallée les sépare qui arrive jusqu'à la piscine de Siloé, en dehors, à l'est, le torrent du Cédron, au sud et à l'ouest le Wadi Er-Raouaby ou Géhenne sont bien les vallées ou précipices en question.

C'est là une vérité topographique évidente. Et pourtant il en est qui n'ont pas saisi cette évidence ! Ils ont découvert au nord du quartier juif proprement dit, entre l'église du Saint-Sépulcre et le fond de la vallée qui traverse la ville du sud au nord, là à peu près où se trouve le Sérail actuel, une colline qui ne serait autre que *Aera* avec la ville basse de Josèphe ! Je ne crois pas devoir réfuter en détail une assertion contraire à une évidence topographique. Je me borne seu-

(1) Joseph., *Bellum iud.*, V, 4, 1.

lement à dire que la vallée médiane venant de la porte de Jaffa est presque insignifiante, comme l'ont démontré les fouilles faites précédemment, et les élévations naturelles du sol constatées et publiées en différentes cartes; que cette vallée ne va point jusqu'à la fontaine de Siloé, si ce n'est par sa jonction avec une autre vallée venant du nord; que cette colline ne fait point face à la colline supérieure, si ce n'est sur un espace presque insignifiant par rapport à la grandeur de la première, qu'elle n'est point recourbée, et qu'elle n'a point sur ses flancs extérieurs de vallées avec précipices; en un mot, qu'elle ne répond nullement à la description qu'en faite l'historien juif.

D'ailleurs, nous trouvons dans Josèphe lui-même l'identification de cette petite colline. C'est cette troisième colline faisant face, elle aussi, à l'Acra, comme la haute colline supérieure, mais plus basse naturellement que Acra, avant que les Asmonéens n'aient abaissé la partie supérieure d'Acra, l'Acra des Syriens, pour parler exactement, leur citadelle, car c'est bien là le sens véritable du mot grec Ἄκρα (1).

Ce n'est que par extension qu'il a été donné à toute la colline sur laquelle à différentes époques et à différentes places, se sont élevées plusieurs citadelles, plusieurs Ἄκρα. Effectivement, en face de cette troisième colline, à l'extrémité nord-ouest de notre colline, inférieure, nous avons remarqué, dans l'enceinte actuelle du Haram-ech-chérif, un rocher qui a été taillé, nivelé, abaissé. Son altitude n'est plus que de 2.430 pieds anglais : il était donc, comme le dit Josèphe, devenu plus bas que le Temple, dont le sol était de 2.440 pieds. Mais avant cet abaissement il devait atteindre. comme le rocher voisin sur lequel reposait l'Antonia, au moins 2.462 pieds, peut-être davantage, et par conséquent la colline d'en face, dont la hauteur moyenne est de 2.420 à 2.440 pieds, était naturellement plus basse, ταπεινότερος φύσει.

Après ce préambule topographique, nécessaire pour l'intelligence de ce qui va suivre, revenons au texte de Flavius Josèphe nous traçant la première enceinte de Jérusalem.

Le plus ancien des trois murs était inexpugnable à cause des vallées et de la hau-

(1) Dans un récent travail, dont il sera rendu compte au bulletin international de la *Revue*, M. Schick émet l'opinion que cette troisième colline tout entière aurait fait partie de l'Acra des Syriens. Jusqu'à preuve plus certaine, cette hypothèse me semble peu admissible. Soit dans la Bible, soit dans Flavius Josèphe, l'Acra des Syriens semble être tout à fait attenant au Temple, si près que l'on est obligé de raser cette citadelle pour l'empêcher de dominer le Temple. Quant à son prolongement, si toutefois il y en avait un, il paraît plus naturel de le mettre autour de la forteresse elle-même, allant vers le nord, plutôt que d'en faire tout un quartier, en quelque sorte séparé par cette large et profonde vallée, qui ne fut comblée que plus tard, sous les Asmonéens.

teur des collines sur lesquelles il était bâti. A l'avantage naturel on avait ajouté de puissantes fortifications, David, Salomon, et les rois leurs successeurs s'étant beaucoup employés à ce travail. Commençant du côté du nord à la tour dite Hippicos, le mur s'avançait jusqu'à l'endroit appelé Xyste, se joignait ensuite à la salle du Conseil, et se terminait ainsi au portique occidental du Temple. De l'autre côté, à l'occident, il commençait à la même tour, se prolongeait à travers la région appelée Bethso jusqu'à la porte des Esséniens. Ensuite, du côté sud, il tournait au delà de la piscine de Siloé, puis de là, du côté de l'orient, il s'inclinait vers la piscine de Salomon, atteignait un lieu que l'on appelle Ophla, et ainsi se joignait au portique oriental du Temple (1).

Tel était, au dire de Josèphe, le plus vieux des trois murs, que l'on a appelé depuis la première enceinte. Son tracé, tel qu'il est indiqué, n'offre pas de difficultés. Le point de départ, la tour Hippicos, nous est connu. C'était une des trois tours qu'Hérode le Grand avait fait bâtir à l'angle nord-ouest de la ville supérieure telle qu'elle existait de son temps. La citadelle actuelle, El-Kala'a, doit les renfermer toutes les trois, et la tour Hippicos devait sans doute se trouver la plus rapprochée de la porte appelée par les Arabes Bab-el-Khalil, par les Européens, porte de Jaffa. De là le mur septentrional descend jusqu'au Xyste, *Xystos*, chez les Grecs; était une galerie couverte attenant aux gymnases et servant pour les exercices des athlètes; chez les Romains, le *Xystus* désignait la même chose, et, d'une façon plus générale, une galerie couverte quelconque : nous savons par divers passages de l'historien juif que le Xyste de Jérusalem devait se trouver auprès du pont qui unissait la ville supérieure au temple, et dont on voit encore l'amorce. Notre mur passait au nord pour se joindre à la salle du Conseil, assez bien représentée par le Mehkemet ou tribunal actuel, et se terminait en formant angle sur le portique occidental du Temple, par conséquent tout près de l'entrée de la mosquée d'Omar, appelée maintenant Bab-el-Silsileh.

La Bible ne donne point de tracé proprement dit pour cette partie de la première enceinte; mais ce qu'elle nous dit de cette muraille s'explique très bien d'après les données de Josèphe. Nous lisons au IIe livre des Paralipomènes, XXV, 23 : « Joas, roi d'Israël, prit Amasias, roi de Juda, fils de Joas fils de Joachaz, à Bethsamès, et il l'amena à Jérusalem : il détruisit le mur de cette ville depuis la porte d'Ephraïm jusqu'à la porte de l'angle, quatre cents coudées. » Le même fait est raconté dans les mêmes termes au IVe livre des Rois, XIV, 13. Qu'il s'agisse ici du mur septentrional de la première enceinte, c'est incontestable; la deuxième enceinte ne fut bâtie que plus tard, comme nous le verrons, sous Ézéchias et Manassé; quant à la

(1) Joseph., *Bell. iud.*, V, 4,2.

partie que l'on pouvait détruire plus facilement, c'était bien là partie septentrionale qui n'avait point pour la défendre, comme les trois autres, de véritables précipices. D'ailleurs, la preuve en est dans ce nom de porte d'Éphraïm, indiquant une porte par laquelle on sortait pour aller au pays d'Éphraïm, la Samarie actuelle, vers le nord. Plus tard, il y eut aussi dans la deuxième et la troisième enceinte une porte d'Éphraïm, et toujours dans cette même partie septentrionale. Quant à sa position dans cette muraille du nord, elle est indiquée relativement à la porte de l'angle : elles étaient à « quatre cents coudées » l'une de l'autre, soit 210 mètres. Or la situation de la porte de l'angle me paraît tout naturellement indiquée par cet angle que formait le premier mur en touchant perpendiculairement sur l'enceinte du Temple. Elle donnait accès dans le chemin qui suivait le fond de la vallée pour aller au nord-ouest, rue que l'on appelle encore maintenant Tarik-el-Wadi, rue de la vallée, ou Tarik-Bab-el-Ahmoud, rue de la porte de la colonne ou porte de Damas. En mesurant de là quatre cents coudées ou 210 mètres, on arrive exactement à l'autre artère principale qui va du sud au nord de Jérusalem, à la jonction du Souk-el-*Attarin* et du Tarik Bab-en-Nébi-Daoud. Les vestiges de porte ancienne que l'on voit précisément en cet endroit représenteraient donc, à mon avis, la porte d'Éphraïm, et non pas la porte Gaunath, située plus haut vers l'ouest, comme nous le verrons dans la suite.

Remontons maintenant jusqu'à la tour Hippicos, contournons-la, et suivons le mur occidental d'après la description de Josèphe. La Bible n'a rien qui s'y oppose : le livre de Néhémie en particulier, qui est le plus complet sur ce sujet, et qui résume tout le passé de l'histoire d'Israël à Jérusalem, est en parfait accord : çà et là seulement, il est plus explicite que l'historien juif. Que nous le suivions soit dans sa sortie nocturne autour du mur désolé de la cité (Nehem., II, 13-15), soit dans la reconstruction des murailles (III, 1-31), soit dans la procession organisée pour la dédicace de ces murailles (XII, 31-39), les renseignements concordent. Nous allons le constater en cherchant à les préciser.

En allant de la tour Hippicos à Bethso, on rencontrait tout d'abord la porte de la vallée, par laquelle sortit Néhémie pendant la nuit (II, 13) et d'où, selon toute vraisemblance, partirent les deux chœurs au moment de la dédicace pour se rejoindre au portique oriental du temple (XII, 31-39). Elle devait se trouver un peu au-dessous de la porte de Jaffa actuelle, à l'angle S. O. de la citadelle, débouchant dans cette profonde vallée qu'il faut traverser pour aller vers

Bethléem. Néhémie passait ensuite devant la fontaine du Dragon (v. 13) ; elle est restée jusqu'ici inconnue, car il nous semble impossible de la mettre au Birket Mamilla, dans lequel on retrouve la piscine des Serpents de Josèphe. La place de la fontaine du Dragon, entre la porte de la vallée et la porte sterquiline ou des Esséniens, rend cette identification impossible. Cette dernière porte que Néhémie voit ensuite (v. 13) est appelée par Josèphe « porte des Esséniens » ; mais comme il la place à l'extrémité du quartier *Bethso*, ou maison des ordures, nul doute que ce ne soit la même porte. Où pouvons-nous la placer? Son appellation ne suffit pas pour indiquer sa situation, car s'il en était dans l'antiquité comme maintenant, ce qui est assez probable, toutes les portes et tous les quartiers pouvaient prétendre au triste honneur de porter ce nom.

Heureusement nous avons une indication plus précise dans le verset 13 du chapitre III, de Néhémie : « Hanoun, dit-il, construisit la porte de la vallée avec les habitants de Zanoah ; ils la bâtirent, placèrent ses battants, ses verrous et ses gonds, et construisirent mille coudées, jusqu'à la porte du Fumier. » Il y avait donc mille coudées ou 525 mètres entre la porte de la vallée et la porte du Fumier ou des Esséniens. Cette distance nous conduit exactement à l'angle sud-ouest de la colline occidentale, un peu au delà de l'orphelinat protestant fondé par l'évêque anglican, Gobat à l'endroit où la muraille devait tourner vers l'est pour former, comme le dit Josèphe, le côté sud de la première enceinte, et atteindre la piscine de Siloé. C'est donc là qu'il faut placer la porte du Fumier (1).

Dans la muraille méridionale Néhémie ne nous signale rien depuis cette porte jusqu'à la porte de la fontaine, auprès de laquelle il place la piscine de Siloé, le jardin du Roi et les degrés de la cité de David : « Sellum, fils de Cholhoza, prince du bourg de Maspha, bâtit la porte de la fontaine : il la construisit, la couvrit, en plaça les battants, les serrures et les gonds ; il fit aussi les murs de la piscine de Siloé vers le jardin du roi, et jusqu'aux degrés qui descendent de la cité de David » (Néhémie, III, 15).

(1) Ce travail était déjà fait lorsque les fouilles de M. Bliss, sur les flancs de la colline occidentale, sont venues confirmer pleinement notre hypothèse. En plus de la contrescarpe que l'on avait déjà constatée dans la maison Gobat, M. Bliss a découvert non seulement la suite de la contrescarpe, mais l'escarpe et la muraille elle-même, puis dans cette muraille une porte avec trois seuils et peut-être même quatre, d'époques successives. Nous possédons donc maintenant d'une façon certaine la porte des Esséniens, selon Josèphe, la porte du Fumier, selon la Bible : c'est un précieux point de repère. (Voir, pour plus de dé-

Soit dans ce passage de Néhémie, soit dans les autres du même auteur qui parlent des murailles, soit enfin dans les divers textes sacrés qui ont rapport à la topographie de la Ville Sainte, on ne trouve aucune indication spéciale pour cette muraille du sud, entre la porte des Esséniens et la porte de la Fontaine. Il est donc permis de croire que le mur allait directement du premier point au second, faisant seulement les légers contours qu'exigeait la nature du sol. Si à une époque ou à l'autre, une muraille a suivi les pentes occidentales et orientales du Tyropéon en remontant jusqu'auprès de l'enceinte du Temple ou des forteresses qui le protégeaient, nous n'en trouvons, je crois, aucune mention, ni dans la Bible ni dans Josèphe. Sans nier que ces murailles aient existé, j'attends la suite des fouilles que l'on fait actuellement, et qui trancheront la question, j'espère. En tout cas, si ces murs ont entouré tout le gouffre du Tyropéon dans sa partie basse, ils ont été construits peu à peu sans doute par les différents rois, soucieux de protéger plus efficacement telle ou telle partie de la ville : David, par exemple, avait certainement fortifié sur tous ses côtés la colline orientale, sur laquelle s'élevait sa cité. En tout cas, il n'est pas téméraire, je crois, d'émettre l'opinion que le mur reconstruit par Néhémie et celui que nous décrit Flavius Josèphe, descendaient à peu près directement de l'ouest à l'est jusqu'à la piscine de Siloé; et c'est de cette enceinte spécialement que nous voulons nous occuper ici.

Le texte hébraïque aussi bien que la Vulgate parle « des murs de la piscine de Siloé » au pluriel. Cette expression nous indique qu'effectivement la piscine de Siloé devait être enfermée entre deux murs. Dans ce fond de vallée, le passage était plus facile : c'était un point faible; on y fit donc un double mur, avec la piscine au milieu, excellent système de défense. On en trouve la preuve en divers passages. Quand Isaïe dit : « Vous avez fait un bassin entre les deux murs pour les eaux de la vieille piscine..... » (XXII, 11), c'est évidemment de Siloé que parle le prophète, dans laquelle Ézéchias avait amené, par un canal creusé dans le roc, les eaux de Gihon. Au chapitre XXV du IVe livre des Rois, c'est par la porte « qui est entre le double mur vers le jardin du roi » que s'enfuient les guerriers juifs, attaqués par l'armée de Nabuchodonosor. Selon toute probabilité, c'est ce second mur que fit Manassé *ad occidentem Gihon in convalle* (II Paral., XXXIII, 14).

En tout cas, indubitablement l'enceinte est double en ce point,

tails et pour la place exacte de cette porte, la chronique de la *Revue*, octobre 1894 et janvier 1895, avec le plan que contient ce dernier numéro.)

ensuite elle atteint les degrés qui descendent de la cité de David. « De là, nous dit Flavius Josèphe, du côté de l'orient, le mur s'inclinait vers la piscine de Salomon, atteignait un endroit appelé Ophel ou Ophla, et se joignait au portique oriental du Temple. » Dans ce même espace, Néhémie nous mentionne le sépulcre de David, la piscine *Asouiah* selon le texte hébreu, c'est-à-dire bien façonnée, puis la maison des Forts (III, 16). Ensuite vient la montée de l'angle très fort (v. 19), et on construit le mur sur la colline elle-même (v. 20), l'Ophel, sur lequel habitaient les Nathinéens (v. 26), et enfin l'on arrive au mur du Temple (v. 27).

Impossible de rien trouver qui soit plus précis, et, en même temps, qu'on me permette de le faire remarquer, plus concluant pour placer en bas sur la colline orientale la cité primitive de David. « Les degrés qui en descendent sont nettement indiqués, immédiatement après la fontaine de Siloé, vers l'orient; ensuite on rencontre le tombeau de David qui était incontestablement dans sa ville, la maison des Forts qu'il y avait construite, la piscine que l'on avait creusée au fond du Cédron pour arrêter les eaux de la vallée, recevoir celles de Gihon et le déverser ensuite doucement dans les jardins du roi. On l'avait appelée « piscine de Salomon », peut-être parce qu'il l'avait faite, mais aussi sans doute parce que là même, à Gihon, il avait reçu l'onction royale (III Rois, I, 38-45). Tout ce passage de Néhémie est un des nombreux textes qui militent victorieusement en faveur de la cité de David sur la colline orientale, et, comme on l'a constaté, l'historien profane est pleinement d'accord avec l'historien sacré.

A partir de l'angle sud-est du Temple, l'enceinte de la ville se confondait-elle avec celle du Temple, ou bien construisit-on un mur en avant pour protéger l'enceinte sacrée? C'est là une question qu'il serait téméraire de trancher dès maintenant. Les avis sont très partagés. Plusieurs auteurs ont cru pouvoir l'affirmer, à cause des quelques vestiges que l'on a pu en découvrir çà et là. M. Schik est de cette opinion; d'après lui, cette enceinte s'écartait peu du Temple à l'orient; arrivée à ce que nous appelons maintenant la porte Dorée, elle remontait vers l'ouest en suivant la dépression naturelle qui se trouve là, et venait se terminer à l'angle nord-ouest du temple. Comme l'on pouvait attaquer facilement le Temple de ce côté, on y construisit deux tours, la tour Méah et la tour Hananéel, qui plus tard n'en feront qu'une et s'appelleront Baris, puis Antonia. J'avoue que je me rangerais volontiers à cet avis, à cause des constructions importantes dont parle Néhémie à la suite de celles que nous avons mentionnées, et à cause de la marche de la procession qui s'avance sur les murailles

reconstruites jusqu'au centre du portique oriental. Quant à Josèphe, il est assez naturel qu'il n'en parle pas, car toute cette partie avait été complètement modifiée par les travaux des Hérodes.

Tel est le tracé de la première enceinte d'après la Bible et Flavius Josèphe. Si l'on n'en retire pas un témoignage d'une certitude absolue pour les détails, il est du moins d'une grande valeur pour les points principaux. Si l'on me demande maintenant à quelle époque remontait ce premier mur décrit plus haut, bien que ce point de chronologie biblique ne rentre pas directement dans le sujet de cette étude, je crois pouvoir répondre qu'il était en grande partie l'œuvre de Salomon. Il est certain qu'il existait déjà en 840 av. J.-C., puisque, comme nous l'avons vu, Joas qui régnait sur Israël vers cette époque le détruisit sur une longueur de 400 coudées (II Paralip., xxv, 23). Peut-être David avait-il déjà commencé ce mur ; toutefois nous voyons qu'il avait surtout travaillé autour de l'Ophel, et rendu plus imprenable encore pour l'époque cette ancienne ville des Jébuséens. Mais la population s'augmentant très rapidement dans cette nouvelle capitale, autour des grands rois David et Salomon, elle se porta sur la colline occidentale, et dès lors il fallut fortifier cette dernière. David n'avait guère eu le temps de le faire, occupé par toutes ses guerres extérieures et par les travaux de fortification de la colline orientale. Salomon y suppléa : ce travail me paraît indiqué au verset 15 du chapitre ix, du Ier livre des Rois où il est dit : « Telle est la somme des dépenses que fit le roi Salomon pour bâtir la maison du Seigneur, sa propre maison, Mello et la muraille de Jérusalem, et Hazer, et Megiddo, et Gazer. » Cette muraille de Jérusalem, distincte de la maison du Seigneur et de Mello, me semble correspondre parfaitement à la construction de l'enceinte de Jérusalem agrandie, et comprenant déjà la majeure partie de la colline occidentale.

En tout cas, je le répète, peu importe pour notre question. Nous avons pris, en effet, les enceintes telles qu'elles existaient encore du temps de Josèphe, avant la destruction totale de la ville par les Romains, et nous avons cherché à en reconnaître le tracé, les portes et les différentes parties. Nous espérons avoir atteint ce résultat pour la première enceinte : il nous reste maintenant à étudier la deuxième et la troisième.

Jérusalem. Fr. P.-M. Séjourné.

A PROPOS DE L'ENCYCLIQUE

PROVIDENTISSIMUS.

L'encyclique de Léon XIII sur les études bibliques a eu, comme il fallait s'y attendre, moins de retentissement que les pages magistrales qu'il a consacrées aux questions sociales. Mais ceux qui connaissent la marche des choses dans l'Église ne pouvaient douter qu'elle produirait un fécond mouvement d'idées, et c'est en effet ce qui a eu lieu. Nous donnerons ici l'analyse de quelques travaux qui sont à la fois des indices de l'opinion et déjà des résultats.

*
* *

On sait la part prise par le R. P. Brucker à la controverse qui a précédé l'acte pontifical. Elle avait eu pour point de départ les difficultés que rencontrerait l'apologie si l'interprétation de la Bible était renfermée dans des bornes trop étroites. Le savant jésuite a tenu à prouver qu'en tous cas l'apologie peut se mouvoir à l'aise dans les limites fixées par Léon XIII. C'est le sujet de deux articles des *Études religieuses :* sur l'apologie biblique d'après l'encyclique *Providentissimus Deus* (1), empreints d'un grand esprit de conciliation.

On dirait que, satisfait de la consécration obtenue par le système dogmatique de l'inerrance que le Souverain Pontife a affirmé une fois de plus avec toute la tradition, le R. P. s'est montré soucieux de faire entrer l'exégèse dans les voies de sage liberté marquées par lui. C'est ainsi qu'il pense que « la liberté de ne pas suivre les interprétations des Pères, dans les matières étrangères au dogme et à la morale chrétienne, s'étend même aux interprétations communes et unanimes » (p. 549). Cela donne sa vraie portée à l'argument d'exégèse traditionnelle, car, remarque le R. P. Brucker : « Il ne faut point parler de *tradition* dans l'interprétation des textes étrangers au dogme et à la morale, ou plutôt, la tradition constante de l'Église, c'est que dans ce domaine l'exégèse est libre, sauf la réserve de la vérité entière des écrits inspirés » (p. 550).

(1) Avril et août 1894.

L'auteur examine ensuite la solution générale que comportent les principales objections.

Les difficultés scientifiques n'existent pas, pour cette raison fondamentale qu'il n'y a pas dans la Bible d'enseignement scientifique : c'est bien la formule du R. P., quoiqu'il fasse certaines réserves et s'en tienne au sujet des origines à un concordisme très modéré. Dès lors il ne saurait y avoir d'erreur scientifique dans la Bible, car on ne convaincra jamais d'erreur scientifique un auteur qui prétend ne rien affirmer de scientifique. En vain dirait-on à quelqu'un : « Votre formule n'est pas en harmonie avec la science, elle n'est pas conforme à la nature des choses » : si votre interlocuteur déclare qu'il ne se place pas à ce point de vue, qu'il fait abstraction de la science, *vous pouvez penser qu'il n'est pas au courant*, mais vous ne pouvez pas accuser d'erreur quelqu'un qui ne se prononce pas.

Si tous les exégètes catholiques s'entendaient sur ce point, il y aurait certainement un progrès sérieux, et il y a précisément là-dessus dans l'encyclique quelque chose de très lumineux, qui ne satisfait pas moins le R. P. Semeria (1) que le R. P. Brucker : l'auteur inspiré a décrit les apparences sensibles : « ea secutus est quæ sensibiliter apparent ».

Cette vieille formule de saint Thomas (1ª p., q. LXX, a. 1, ad 3) a aujourd'hui une fortune merveilleuse. « Pour résumer toutes ces explications nécessaires en trois mots, le langage de la Bible, conforme au langage vulgaire, n'est pas à proprement parler scientifique ; mais il n'est jamais *contraire à la science, il fait seulement abstraction* des théories scientifiques » (p. 556). En vain grouperait-on, pour convaincre la Bible d'erreur, toutes les formules de ce qu'on appellerait la physique de la Bible : « Tout cela, pris à la lettre et au sens propre, serait assurément peu en harmonie avec la science » (p. 558) ; — mais « on ne voit nulle part chez eux (les écrivains sacrés) la prétention de décrire le ciel tel qu'il est dans sa nature intime, ou d'y signaler autre chose que les phénomènes évidents, que tout le monde peut y observer avec la seule aide des sens » (p. 559), et par conséquent la Bible ne contient pas de physique.

Dirons-nous que dès lors l'accord est parfait entre les exégètes? Pas tout à fait! Nous avons dit que lorsqu'on fait abstraction de la science, on peut être soupçonné de n'être pas très au courant.

Quelques exégètes tiennent beaucoup à ce qu'on reconnaisse franchement que l'auteur sacré n'en savait pas en effet plus long que les

(1) *Revue biblique*, 1894, p. 187.

autres : c'est déjà la marque d'une action bien sensible de l'Esprit-Saint, que cette *abstraction des théories* qui, en fait, préservait l'auteur sacré des affirmations fausses, il n'est pas nécessaire de supposer une révélation scientifique. Le R. P. Brucker semble répugner à admettre que dans leur for intérieur les écrivains sacrés partageaient les théories fausses de leur temps : « Les auteurs *inspirés*, dit-il, n'ont pas pu *croire nécessairement* des faussetés. » La phrase n'est pas très claire sur la question qui nous occupe, car personne ne soutiendra que les écrivains sacrés étaient inéluctablement condamnés à l'ignorance, comme si Dieu n'avait pas le droit de les en tirer. Mais il faut reconnaître que s'il n'y a pas d'enseignement scientifique dans la Bible, si les écrivains sacrés, dans leur langage, ne font preuve d'aucune supériorité particulière sur ce point, si, comme le veut le R. P., « tout ce que les écrivains sacrés ont eu à dire des choses de la nature consistait en des *faits sensibles* » (p. 556), il faut reconnaître qu'il n'existe aucun fondement pour attribuer aux écrivains sacrés une science plus relevée que celle de leurs contemporains, si nous exceptons peut-être, avec le R. P. Brucker, l'histoire des origines.

La seconde partie du travail du savant jésuite montre bien le besoin qu'on éprouvait d'élargir les barrières. Supposer que Dieu éclaire l'intelligence d'un homme et meut sa volonté pour lui inspirer une pensée qui induirait par elle-même les hommes en erreur sur un point quelconque, c'est un concept qu'aucun théologien, qu'aucun homme de bon sens n'admettra jamais. De ce côté aucune concession n'était possible. Mais ailleurs on pouvait faire un peu de jour.

Le R. P. Brucker nous dit, avec l'Encyclique, de bien considérer ce qu'affirme le texte sacré. Et d'abord, est-ce bien le texte sacré primitif que nous avons sous les yeux? Quant à la substance, chacun des textes autorisés le contient certainement, mais il est impossible de déterminer *a priori* une limite, et quant à l'application, lorsqu'il s'agit de savoir si on ne peut pas supposer une altération du texte : « peut-être les exégètes catholiques, surtout en France, par un sentiment louable en soi, mais poussé à l'excès, par la crainte de toucher à des textes vénérés, n'ont-ils pas employé autant qu'ils le pouvaient ce moyen si simple et souvent si légitime » (p. 627).

Par conséquent, si des raisons graves l'exigent, nous pourrons supposer une altération, sans qu'aucun des textes ou des versions nous mette sur la voie par une divergence dans les leçons.

La raison en est que le texte sacré a été l'objet de recensions bien avant d'être traduit : « Ces différents travaux et surtout cette transcription générale (des caractères phéniciens en caractères araméens) furent

naturellement accompagnés d'une sorte de recension, ayant pour but de fixer et de restaurer le vrai texte de l'Écriture, là où les manuscrits anciens pouvaient être devenus d'une lecture difficile ou même avoir été mutilés par les ravages du temps » (p. 624). Ce que peuvent être de pareilles *restaurations,* l'exemple d'Origène, en pleine lumière de l'histoire, le montre suffisamment.

Mais encore faut-il, pour chaque cas particulier, avoir des raisons. Les nombres font constamment difficulté : mais on peut facilement supposer une erreur, parce que « les nombres rapportés n'ont pas été marqués d'abord par des noms de nombre, comme ils le sont aujourd'hui dans nos Bibles, mais par les lettres de l'alphabet » (p. 627). J'avoue que je voudrais voir renoncer à cet argument tant qu'on ne trouvera pas cette pratique dans quelque inscription plus ancienne que la stèle de Mésa ou l'inscription de Siloé, qui écrivent les nombres en toutes lettres. Mais, il n'est que trop vrai, les chiffres de la Bible sont souvent altérés, aucun rationaliste ne se gêne pour y supposer une erreur de copiste. Nous pouvons faire comme eux.

« On voit tout de suite l'avantage que donne la constatation de ces faits pour justifier la Bible de certaines exagérations de chiffres, qu'on a signalées notamment dans les Paralipomènes » (p. 628). C'est en effet très commode : mais si ces altérations se produisent très généralement dans le sens d'une exagération, serait-il permis de supposer que l'altération a été intentionnelle, dans le désir de glorifier le passé de la nation? Si le R. P. ne voit pas dans cette hypothèse une tendance dangereuse, assurément elle serait plus plausible et nous dispenserait de chercher pour chaque cas, en critiques honnêtes, des preuves d'altération involontaire. Il ne serait même pas nécessaire de croire les copistes décidés à falsifier ; quand le doute se présentait, pénétrés de leur idée, ils se figuraient toujours lire le plus gros chiffre : cela dépasse-t-il les altérations de la recension origénienne, telle surtout qu'elle a été comprise après le grand Alexandrin? Cette hypothèse nous donnerait aussi la clef du grand problème des généalogies. Les Septante sont soupçonnés par bien des gens d'avoir délibérément grossi de cent ans l'âge des patriarches au moment où ils engendraient celui qui formait après eux la chaîne chronologique ; les proto-massorètes n'ont-ils pas pu succomber à la même tentation, sans que la substance du livre sacré fût d'ailleurs altérée?

Quoi qu'il en soit, on est heureux de voir le R. P. Brucker conclure : « L'Église a toujours laissé ses docteurs et ses fidèles entièrement libres de préférer soit l'hébreu, soit le grec, soit même le samaritain, comme aussi de penser que les trois sont trop éloignés du texte primitif pour

exiger une créance absolue » (p. 632). La difficulté historique est ainsi diminuée, et le R. P. Brucker ajoute pour la résoudre qu'il n'y a pas de chronologie biblique. Cette proposition est aussi généralement admise, quoiqu'on l'ait d'abord attaquée au nom de la tradition, mais voici que déjà elle suscite de graves difficultés. Il est bien vrai qu'il est impossible de déduire de la Bible une chronologie exacte, mais est-il vrai qu'il n'y a pas dans nos textes bibliques d'intention chronologique? Notre distingué collaborateur, l'abbé Robert, le prétend, et ses raisons sont certainement très fortes. Mieux vaut donc reconnaître que la solution satisfaisante n'a pas encore été proposée.

Le texte primitif admis ou reconstitué, restent les difficultés historiques. Mais il ne peut y avoir opposition entre histoire profane et histoire sacrée que dans les livres sacrés historiques, et, « avant tout, il faut savoir quels textes sont *proprement historiques*, c'est-à-dire quels sont ceux où les auteurs sacrés ont eu l'intention de raconter des faits réels » (p. 637).

Or, d'après le R. P., « la censure du Pape ne frappe pas directement les exégètes et les apologistes qui, tout en admettant l'inspiration de toute la Bible, révoquent en doute *l'intention* proprement *historique* de certains livres ou de certaines parties des livres dits historiques » (p. 638).

Parmi ces livres ou ces parties, l'auteur a cité les onze premiers chapitres de la Genèse, Job, Judith, Esther, Tobie, Jonas.

Cependant il déclare qu' « en tous cas, le respect de la tradition, si fortement inculqué par l'Encyclique, est inconciliable avec cette opinion, spécialement en ce qui concerne les récits primitifs de la Genèse » (p. 639).

Pour rester fidèle à ses premières déclarations, l'auteur aurait dû nous montrer ici que la détermination du genre littéraire d'un livre sacré est affaire de morale ou de dogme et par conséquent de tradition obligatoire.

Si le caractère du livre est strictement historique, le R. P. admet encore qu'on peut sauver la véracité de l'auteur en supposant une citation implicite.

« Que l'auteur sacré rapporte un fait erroné, en nous avertissant explicitement ou implicitement qu'il le rapporte sur la foi d'autrui, sa véracité sera sauve » (p. 640). Évidemment on ne peut pas dire que cette réserve implicite peut toujours être sous-entendue : « cela serait contre les règles fondamentales de l'histoire » (p. 641). Quand donc pourra-t-on supposer une réserve implicite? Le R. P. ne nous le dit pas et n'a pas à nous le dire, puisqu'il s'agit d'un problème d'exégèse à discuter presque dans chaque cas particulier.

Un autre savant Jésuite, le R. P. Hummelauer, en avait donné un exemple, et, à ce propos, esquissé une théorie. Dans le dénombrement de Joab, les Paralipomènes donnent 1.100.000 hommes pour Israël, 470.000 pour Juda. Mais, remarque l'habile exégète, « si on peut supposer une corruption de texte dans le nombre pour concilier ce chiffre avec celui des Rois (II Reg. (Sam.), XXIV, 9), il se présente ici une autre explication : I Par., XXVII, 24, on dit que « le nombre de ceux qui ont été recensés n'est pas rapporté dans les fastes du roi David »; en d'autres termes, il n'y avait pas de document *authentique* de ces nombres. Par cette remarque, les nombres décrits soit II Reg., XXIV, 9, soit I Par., XXI, 5, sont déclarés par l'auteur sacré lui-même non authentiques; donc leur fausseté, quoique l'auteur lui-même les ait décrits, ne nuit pas à la véracité du texte sacré, puisque l'auteur sacré déclare implicitement qu'il ne les a pas puisés à des sources d'une autorité indiscutable. Il y a plus, cette remarque nous avertit que les auteurs sacrés de l'histoire des rois, outre les documents authentiques, se sont quelquefois servis de documents non authentiques; par conséquent, supposé le texte non corrompu, on peut serrer de près les nombres qu'ils décrivent quand ils renvoient aux sources authentiques, par exemple aux fastes royaux; mais non quand ils parlent selon l'opinion des hommes ou selon des documents moins authentiques (1). »

Cette théorie n'est-elle pas un peu parente de celle de la *Gazette de France* (2) dont le R. P. Brucker déclare « qu'elle ne semble pas tout à fait juste ou du moins demande explication » ? (p. 640).

* * *

J'ai lu quelque part que l'Encyclique avait rencontré un accueil favorable dans le monde protestant. Pour le soutenir, il faut méconnaître complètement la position de la théologie protestante la plus

(1) *In libros Samuelis*, ed. 1886, p. 451.

(2) « Léon XIII dit que la même règle qu'il vient d'établir pour la vérité scientifique doit être suivie en ce qui concerne la vérité historique. Il reconnaît donc que les auteurs sacrés, parlant des faits historiques, en ont pu parler comme ils ont parlé des faits scientifiques, *sensibiliter*, selon les apparences plutôt que selon les réalités véritables. En sorte, si j'entends bien, qu'un écrivain hébreu, parlant des Égyptiens ou des Assyriens, demeure dans la vérité sensible quand il dit d'eux ce qui se raconte autour de lui, ce que ses contemporains et lui-même tiennent pour vrai; mais il peut très bien se faire qu'au moment où il parle et croit ainsi, sa parole et la croyance d'où elle dérive ne soient pas d'accord avec les actions réelles des Égyptiens et des Assyriens. Par suite, une inscription trouvée en Égypte ou en Assyrie et qui contredirait un récit biblique ne prouverait rien contre l'espèce de vérité admise par le Saint-Père. »

conservatrice en face de la Bible. Je m'abstiendrai de discuter ce fait pour ne pas alléguer nombre de témoignages assez mal sonnants. Ce qui est plus attristant, c'est le ton de la brochure intitulée : *l'Encyclique et les catholiques anglais et américains* (1).

C'est la traduction, par « un catholique français», d'un article de la *Contemporary Review* d'avril 1894. L'auteur, qui écrit en anglais, mais que d'autres pensent être un prélat austro-hongrois, a eu le tort de traiter par le persiflage les graves questions qui coûtent à tant de savants catholiques de longues heures de grave et sérieux labeur. L'Encyclique n'est pas un document *ex cathedra,* mais, en l'adressant aux catholiques, le Souverain Pontife a rempli son office de Pasteur universel, indiquant aux fidèles la direction à suivre dans les questions agitées. Elle a donc droit au respect et à l'obéissance.

M. l'abbé Robert a pris à tâche de réfuter le factum anglais par une brochure intitulée : *Réponse à « l'Encyclique et les catholiques anglais et américains »* (2). Le travail de M. Robert est divisé en quatre parties. Dans un premier chapitre il propose une interprétation nouvelle du fameux texte de saint Augustin (3), qu'il traduit ainsi :

« Tous les faits que les savants pourront prouver par des arguments sérieux, montrons qu'ils ne sont pas contraires à la Bible; mais si les savants apportent des faits en opposition avec nos saints Livres, c'est-à-dire avec *la foi catholique,* montrons de quelque manière que ces faits sont absolument faux, ou tenons-les pour tels sans hésiter. »

D'après l'article anglais, « si une nouvelle proposition scientifique se trouve contredire le témoignage de la Bible, alors c'est notre devoir de démontrer qu'elle est absolument fausse, ou bien, si nous ne pouvons pas le faire, nous devons au moins croire fermement, — sans l'ombre d'un doute, — qu'elle l'est (4) ».

D'après M. Robert : « Saint Augustin sait donc distinguer les points scientifiques de la Bible, qu'une science expérimentale pourrait contredire, et les points plus importants qui intéressent la doctrine catholique, tels que la résurrection des morts, la vie éternelle, le royaume des cieux. — Pour les seconds, il déclare positivement, — dans la dernière partie du texte que nous étudions, — qu'aucun savant ne parviendra à les renverser » (p. 14).

Nous voyons bien une distinction dans saint Augustin, car on ne

(1) Paris, Grasilier, 1894.
(2) Paris, Berche et Tralin.
(3) *De Gen. ad litt.*, I, 21, 41.
(4) P. 16 de la traduction française.

peut mettre absolument sur la même ligne dans l'Écriture les dogmes de la foi et le reste; mais il nous paraît plus conforme à la pensée du saint Docteur de montrer précisément qu'il n'y a pas dans la Bible « de points scientifiques que la science expérimentale pourrait contredire » : il ne peut y avoir de vraie contrariété sur ce point si, comme nous l'avons dit avec le R. P. Brucker, la Bible fait abstraction des théories scientifiques.

Au contraire, dans l'ordre de la foi, la Bible contient très certainement un enseignement qui pourrait se trouver en contradiction non plus seulement avec la prétendue *science de la nature,* mais avec des *documents quelconques :* sur ce point nous ne pouvons pas admettre que la foi puisse nous tromper et par conséquent la proposition contradictoire à celle de la Bible doit être fausse. Qu'on relise le texte de saint Augustin : *Quidquid ipsi de natura rerum veracibus documentis demonstrare potuerint, ostendamus nostris Litteris non esse contrarium,* — nous pourrons toujours le faire, ce qui ne peut être supposé que si nous avons à opposer une exception générale, car autrement nous pourrions, sans abandonner la Bible, être provisoirement dans l'impossibilité de trouver la solution : — *Quidquid autem de quibuslibet suis voluminibus his nostris Litteris, id est* CATHOLICÆ FIDEI, *contrarium protulerint, aut aliqua etiam facultate ostendamus, aut nulla dubitatione credamus esse falsissimum.* Ici l'argument devra être réfuté directement, ce qu'on ne pourra toujours faire ; dans ce cas il faut croire, en attendant plus de lumière.

Il semble bien que cette interprétation est conforme à la pensée du Saint-Père, puisqu'il ajoute immédiatement : « Pour saisir la justesse de cette règle, considérons d'abord que les écrivains sacrés, ou, plus exactement, que l'Esprit divin qui parlait pour eux, n'a point voulu enseigner aux hommes ces faits (c'est-à-dire la constitution intime de choses visibles)... ».

Sans doute nous ne nous écartons que bien peu du système de M. Robert, cependant nous ne considérons pas comme parfaitement exacte cette formule : « Les assertions de la Bible sur les choses de la nature représentant les croyances scientifiques de ces époques reculées, sont généralement erronées » (p. 31). Nous aimerions mieux dire : les allusions de la Bible aux choses de la nature reflétant dans leurs termes les opinions de ces époques reculées, ne sont pas toujours conformes à l'expression exacte de la vérité scientifique.

Nous ne suivrons pas M. Robert dans la réfutation détaillée des objections de l'article anglais. Le R. P. Brucker avait essayé de résoudre les mêmes problèmes. Les solutions cependant diffèrent sensible-

ment, sur le terrain commun de l'Encyclique. Un exemple indiquera les trois tendances.

Pour le critique anglais, « depuis l'apparition de l'Encyclique papale, la Bible est devenue comme une sorte de larme batavique; il suffit d'en briser la plus petite partie de l'extrémité pour faire éclater le tout en mille morceaux. Pour le catholique d'aujourd'hui, la Bible, l'Église catholique, le Christianisme et la Révélation, tout cela dépend de l'exactitude de l'énumération que fait l'Écriture des femmes d'Ésaü »(p. 37). On sait en effet qu'elles portent des noms différents : Gen., XXVI, 34 et XXVIII, 9, et XXXVI, 2, 3.

Pour le R. P. Brucker, le gros problème des trois femmes d'Ésaü, qui apparaît au critique comme « un casse-tête chinois », se résout par la simple supposition que deux de ces femmes portèrent un double nom, comme leur mari lui-même » (p. 635). C'est très simple, peut-être trop simple. M. Robert pense que « ces deux listes ont été puisées à des sources diverses et que les copistes ont aussi aidé à augmenter l'incohérence » (p. 33).

Certes l'auteur anglais a bien raison de ne pas admettre qu'on fasse dépendre toute la religion d'une interprétation qui peut être fausse et d'un texte qui peut être altéré, mais son scrupule a-t-il du moins pour but de mieux mettre en relief l'enseignement dogmatique et moral de la Bible? La partie la plus attristante de son travail est l'esquisse qu'il trace du développement religieux d'Israël. Que cette évolution n'ait pas été suffisamment reconnue par les Pères, qui cependant l'ont admise, qu'elle eût été plus complètement méconnue par les docteurs scolastiques, auxquels le sens historique faisait trop souvent défaut, il y a longtemps que nous l'avons remarqué avec tant d'autres, en montrant quelle magnifique carrière s'ouvrait dans cette direction à l'exégèse catholique. Mais qu'a de commun le progrès, le développement, l'évolution si l'on veut, avec le tableau que nous trace la *Contemporary Review*, tableau qui ressemble plus aux ouvrages rationalistes les plus outrés qu'à la Bible elle-même?

« Le peuple, profondément imprégné de l'atmosphère idolâtrique, avait conscience que ses croyances et ses coutumes, qu'il avait reçues de ses pères, avaient été sanctionnées, sinon réellement instituées, par Jahveh lui-même... Il continua donc à adorer le Dieu de ses pères. Israël l'adora sous la forme d'un taureau, Juda sous la forme d'idoles variées... Certes les idées du peuple étaient bien fondées; la religion qu'on voulait maintenant lui faire rejeter avec dégoût était la même qui avait été formellement instituée par le Dieu de ses pères... » (P. 49.)

Rien n'est plus propre que cette diatribe à fortifier dans le principe

du parti pris les conservateurs exagérés qui ne veulent pas qu'on étudie la Bible en croyant et en critique : quand on cède un côté, diront-ils, on abandonne tout. M. Robert n'a pas eu de peine à rétablir l'histoire d'Israël d'après la Bible; mais il a cru devoir aborder aussi la question de la critique littéraire, et sur l'origine du Pentateuque il fait les plus larges concessions à l'école représentée par la revue anglaise. Voici ses conclusions :

1° « Moïse a écrit comme historien le livre des guerres de Jéhovah, comme législateur, le livre de l'alliance; d'ailleurs : « il n'est pas plus possible de reconstituer ce « livre de l'alliance » tel qu'il était à l'époque de Moïse, que de rééditer dans son état premier le « livre des guerres de Jéhovah », qui fut l'œuvre historique du grand libérateur d'Israël. » (p. 53).

2° « Les plus anciennes parties du Pentateuque sont formées de deux mémoires historiques que distinguent le nom de Jéhovah pour l'un et celui d'Elohim pour l'autre.

3° « Un double courant de récits, différant dans la forme, s'était produit chez le peuple hébreu, par exemple l'un dans les tribus du nord et l'autre dans les tribus du sud, avant ou depuis la division en royaume d'Israël et en royaume de Juda. On ne peut donc reporter la formation première de ces doubles récits au seizième ou au quinzième siècle. Quant à leur réunion en un seul livre, il faut bien qu'elle ait été postérieure. »

On contestera ces conclusions, on ne pourra du moins refuser d'en croire M. Robert lorsqu'il nous dit qu'avant de les admettre il a lutté pendant longtemps, dans l'intention d'atteindre cette théorie au cœur, mais qu'enfin il a été obligé de se rendre et d'avouer que, dans ses grandes lignes, la thèse documentaire est la vérité. On ne saurait donc le taxer de légèreté ni de témérité.

Pour notre part, nous ne sommes point aussi avancés. L'hypothèse élohiste et jéhoviste, assez saisissante dans la Genèse, perd de sa probabilité à mesure qu'on avance dans le Pentateuque. Mais, quoi qu'il en soit, il y a là un problème littéraire qu'il faut étudier de sang-froid. Personne ne peut plus se le dissimuler : les lourdes thèses *a priori* des Introductions ont fait leur temps; le moment est venu pour les catholiques de commenter le Pentateuque à ce point de vue, en suivant le texte pas à pas, tout en donnant toujours pour la solution des problèmes la préférence aux témoignages historiques lorsqu'on en trouvera d'assez rapprochés pour être de vrais témoignages, ou d'assez autorisés pour suppléer à la distance comme l'autorité sacrée du Sauveur ou des écrivains inspirés.

*
* *

Nous nous sommes arrêtés longtemps sur les théories émises par le R. P. Brueker et par M. Robert comme indiquant assez bien la situation créée par l'Encyclique parmi des catholiques dont les tendances sont d'ailleurs différentes. Pour ces deux écoles, à l'encontre du satiriste anglais, le Saint-Père, en garantissant l'autorité des livres saints n'a entravé en rien la liberté de l'apologie chrétienne. Il y aura seulement plus ou moins d'esprit traditionnel, plus ou moins d'esprit critique dans l'exégèse. Sur ce dernier point bon nombre de professeurs se trouvent plus à l'aise après l'Encyclique qu'avant, la défense de la Bible est donc plutôt favorisée que gênée.

Le petit volume de M. le chanoine Didiot (1) offre à un moindre degré cet intérêt de circonstance, il est plus objectif. En revanche, il sera plus utile aux théologiens pour la connaissance directe de l'Encyclique que l'auteur nomme la *Grande Charte* des études bibliques. Il contient en effet le texte latin, la traduction et un commentaire précis, sage et lumineux. Ne pouvant analyser complètement cette analyse, je me borne à reproduire le passage relatif aux questions récemment agitées.

« Ainsi rien de plus certain : la Bible contient deux éléments *également inspirés*, mais *inégalement manifestés :* l'un, de beaucoup le plus important, nous est manifesté *pour nous être enseigné;* l'autre nous est manifesté *sans nous être enseigné;* le premier est l'objet d'une *solennelle et magistrale* instruction, le deuxième est l'objet d'une *simple et familière* conversation. Cet élément secondaire, emprunté à ce que l'Encyclique appelle quelque part les *externæ doctrinæ*, se subdivise lui-même en deux catégories. — *a*) L'une est nommée *physique* par le Souverain Pontife... *b*) L'autre catégorie d'objets secondaires, effleurée plutôt qu'enseignée dans la Bible, comprend l'histoire et la biographie profanes avec leurs annexes pareillement profanes, telles que l'archéologie, la mythologie, la linguistique, etc. » (p. 167, etc.). Je ne sais si cette distinction suffit à résoudre toutes les difficultés; en tous cas, je remarque une fois de plus, depuis l'Encyclique, la tendance à mettre l'histoire dans l'Écriture sur le même rang que les sciences. Il ne semble pas cependant que le Souverain Pontife ait voulu les assimiler complètement en disant d'appliquer les remar-

(1) *Traité de la Sainte Écriture, d'après S. S. Léon XIII*, par M. le chanoine Jules Didiot, doyen de la Faculté de théologie de Lille; Paris, rue des Saints-Pères, 30; Lefort, éditeur, 1 vol. in-12, de 256 pages.

ques relatives à la physique aux sciences liées avec celles de la nature, à l'histoire surtout : *hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri.* Il faudrait du moins, comme le fait M. Didiot, distinguer l'histoire sacrée et l'histoire profane.

*
* *

Dans la dernière partie de sa brochure, M. Robert trace un tableau assez triste de l'état actuel des études bibliques. Il semble faire une exception en faveur de l'Allemagne et de l'Angleterre. Je n'insiste pas, pour ne froisser personne; mais, d'après le témoignage d'un illustre savant catholique allemand, ses compatriotes s'intéressent moins que nous à l'Écriture sainte. Quant à l'Angleterre, elle s'applique beaucoup à la Bible, mais elle est, comme nous, tributaire des Allemands sur bien des points.

Est-ce une raison pour faire notre *mea culpa* devant les non-catholiques? Ne soyons pas trop prompts à nous accuser, mais soyons sincères, nous n'avons besoin que de la vérité.

L'Encyclique nous trace un magnifique tableau de ce que la Papauté a fait pour l'étude de l'Écriture sainte. S'il s'agit du moyen âge, notre défense est facile : la Bible était alors intimement mêlée à tout l'enseignement théologique, jamais cette vérité n'a été mieux constatée que de notre temps. Aujourd'hui encore, nous dit l'Encyclique, nous n'avons pas de leçons à recevoir sur ce point des hommes étrangers au catholicisme. Nous pourrions d'abord leur demander ce qu'ils ont fait de la Bible.

Nous avons conservé intact le dépôt de la révélation et en particulier l'Écriture sainte; nous l'étudions, nous la lisons, et il est encore très vrai de dire que nous en vivons, et qu'elle est pour bien des âmes catholiques une source de lumière et de sainteté.

L'Église n'a donc manqué à aucun devoir essentiel. Mais cela n'empêche pas que, par suite de circonstances spéciales, les études ont pu se trouver ici ou là dans une situation inférieure. Le Pape, les évêques, juges de la foi, restent en pleine possession des lumières surnaturelles contenues dans la Bible; l'Église a ses docteurs égaux ou supérieurs aux savants des autres communautés chrétiennes, mais l'organisation des études est peut-être défectueuse sur certains points, et si nous ne voulons pas recevoir de leçons de nos adversaires, profitons du moins de celles que nous donne le chef de l'Église.

Or la situation est celle-ci. Dans le sein du protestantisme, tout l'enseignement théologique se concentre presque exclusivement dans la

Bible. Il en résulte malheureusement que, privé de l'appui de l'Église, colonne de la vérité, le protestantisme n'est arrivé le plus souvent qu'à des résultats négatifs, et que l'Écriture sainte ne lui suffit même plus à prouver la divinité de Jésus-Christ. Mais il a dû en résulter aussi que maîtres et élèves, s'appliquant avec une extrême ardeur à cette étude, initiés de bonne heure à l'examen des textes originaux, à la géographie biblique, aux langues orientales, ont une connaissance, disons, si l'on veut, extérieure, technique et matérielle de la Bible qui surpasse généralement celle de nos professeurs de séminaire et de leurs élèves. Si je ne me trompe, c'est précisément cette supériorité, qu'aucun homme de bonne foi ne refusera de reconnaître (1), que le Saint-Père nous invite à leur reprendre, en ouvrant à notre activité cette même sphère d'études, en « excitant » notre zèle pour que les sources scripturaires se répandent « plus abondamment ». Encore une fois, il y a là un résultat qui découle spontanément de la seule comparaison des programmes d'étude de la théologie indépendante avec les nôtres.

Nous n'éprouvons pas plus d'embarras à le constater qu'à reconnaître la supériorité de fortune et de condition sociale des protestants dans certains pays mixtes, puisque en somme il ne s'agit que de ce que nous appelons les extériorités de la Bible, que les non-catholiques peuvent posséder mieux que nous, s'ils s'y appliquent plus que nous. Lorsque Mgr d'Hulst croyait dire une chose évidente en montrant parmi nos adversaires « les premiers savants », le R. P. Brucker lui a opposé Mariette, de Rougé, Brugsch, Rawlinson, Oppert, Leverrier, Pasteur, Quatrefages... Ce sont assurément de grands noms, mais je cherche parmi eux un exégète catholique. Le R. P. aurait pu en trouver à citer parmi les siens, mais il est un point sur lequel nous sommes malheureusement tributaires des protestants : *nous n'avons pas de commentaires catholiques suivis de tous les textes originaux de la Bible.*

L'Encyclique recommande le recours aux textes originaux ; c'est une règle depuis longtemps reçue dans l'Église. Mais il est bien évident qu'on ne peut comprendre les textes isolés, sans étudier l'ensemble : on n'aura même l'intelligence de ces passages controversés, qui sont en général les plus difficiles, que si l'on est familiarisé avec le style de l'auteur. Enfin la critique interne, que nous ne devons pas priser trop,

(1) Donnons un signe sensible de ce fait. Au congrès des catholiques de Bruxelles, il y avait peu de sémitistes ; dans la section sémitique du congrès de Genève, il y avait peu de catholiques.

mais qui est devenue le grand champ de bataille, exige une étude approfondie et suivie des textes originaux.

Faudra-t-il que nous soyons toujours obligés de nous servir des commentaires non catholiques, *les seuls qui existent*, sauf de très rares exceptions? L'abbé Trochon, quand on lui reprochait de se servir trop souvent de commentaires protestants dans les questions philologiques, demandait l'adresse des autres. Voilà un état de choses que l'Encyclique déplore avec raison; il y a « péril imminent de la saine doctrine et souvent détriment de la foi » à lire assidûment les livres des hétérodoxes.

C'est donc un devoir pour les catholiques de composer non seulement des commentaires où se trouvent la substance et la moelle de l'Écriture, mais aussi des commentaires philologiques et historiques des textes originaux, afin que les jeunes gens ne soient pas exposés, en cherchant des « extériorités » chez nos adversaires, à s'entacher je ne dis pas de leurs doctrines, mais de leur instabilité doctrinale.

Nous avons dit la vérité, parce que seule la vérité délivre. Est-ce à dire que nous conseillons de changer complètement de tactique pour suivre la même voie que les Universités protestantes? A Dieu ne plaise, ce serait s'exposer à parvenir au même résultat.

Mais ne peut-on obtenir les mêmes avantages en évitant les inconvénients?

Que doit-on faire pratiquement pour réaliser la pensée du Saint-Père? Quelles réformes seraient à opérer dans un enseignement biblique généralement reconnu insuffisant?

N'ayant pas mission pour le dire, j'aurais continué à garder le silence, si l'Encyclique ne m'avait paru suffisamment claire, pourvu qu'on veuille bien lui prêter attention.

Le Saint-Père propose un vaste plan d'études qui surpasse évidemment ce qu'on peut faire dans nos écoles de théologie : il demande la création de cours supérieurs d'Écriture sainte. D'autre part, il entend que les études bibliques se fassent sous la sauvegarde de la théologie, et en même temps qu'elles la vivifient et lui servent de fondement.

Il y a là deux degrés différents.

Pour les études ordinaires d'Écriture sainte, elles ne peuvent être renvoyées après l'achèvement de la théologie, sous peine d'être supprimées; les cours achevés, on entre dans le ministère, et ce n'est pas là qu'on prendra le goût de la Bible pour la première fois. Dans ce cas, l'Écriture sainte ne servirait en aucune manière de fondement à la théologie. D'autre part, la théologie doit être « la compagne et l'auxiliaire de ces études ». Il importe donc de ne pas commencer l'Écriture

sainte proprement dite avant les éléments de la théologie. Mais ne serait-il pas à propos de commencer plus tôt l'étude des « extériorités »?

Dans plusieurs écoles de théologie, en même temps que la philosophie, on étudie les sciences. Pour plusieurs jeunes gens, ce n'est qu'une répétition peu attrayante d'études déjà faites. Ne pourrait-on pas permettre à quelques-uns d'étudier l'hébreu et la géographie biblique? Assurément plusieurs y prendraient goût, et ce serait du temps de gagné. On ferait dès lors le départ des attraits et des aptitudes; ceux que la théologie positive attire plus que le raisonnement ne seraient pas adonnés exclusivement à des études spéculatives au risque de s'en dégoûter pour jamais.

Viennent ensuite des cours déjà théologiques, où l'on étudie les « lieux théologiques » de la foi. N'est-ce pas le moment d'examiner le caractère historique des livres saints, les questions de canonicité et d'archéologie biblique? Plusieurs programmes l'entendent déjà ainsi. Si je ne me trompe, l'objet principal de ces études préliminaires est de prouver l'existence de la révélation et surtout la divinité de Jésus-Christ. Cela peut-il se faire sans l'étude des Évangiles? N'est-il pas universellement admis par les apologistes catholiques que les livres saints, et surtout les Évangiles, servent comme simples témoignages historiques à établir le fait de la révélation? Il n'y aurait donc aucun inconvénient à les faire étudier comme tels par de jeunes théologiens, surtout lorsque les maîtres possèdent déjà toute la théologie. On aurait alors le temps, dans le cours des études théologiques proprement dites, d'étudier la Bible en théologiens, d'approfondir le texte des prophètes ou des écrits apostoliques, tandis que trop souvent, c'est alors seulement qu'on commence à étudier l'hébreu, l'archéologie et l'introduction : il ne reste plus de temps pour ouvrir la Bible.

Mais quelque soin qu'on prenne pour fortifier les études bibliques, celles qu'on fait dans un séminaire ou un collège religieux ne peuvent suffire à réaliser le magnifique programme d'études tracé par le Saint-Père. Connaissance des langues, surtout des langues sémitiques, familiarité avec les découvertes modernes, exercice de la critique littéraire, tout cela suppose une formation spéciale. Il faut développer l'enseignement des universités ou créer des écoles spéciales.

Le programme est tracé presque en détail dans l'Encyclique. Un seul point me paraît demander plus de lumières, du moins à cause de certains états d'esprit. Léon XIII, faisant une sorte de « charte des études » pour l'Église universelle, ne pouvait supposer comme texte d'enseignement que la Vulgate; il l'a dit expressément et on aurait pu

le sous-entendre. Mais comment peut-on penser qu'il a interdit l'explication de livres entiers de la Bible dans le texte original? Il nous invite à étudier avec ardeur (*navitatis* signifie plutôt zèle que circonspection, comme on avait traduit) les textes originaux et les langues sémitiques et nous ne pourrions pas parcourir d'un bout à l'autre ces textes vénérés, sous la direction d'un maître qui ne s'écartera jamais du sens dogmatique de la Vulgate? Ce serait nous condamner nous-mêmes à l'infériorité au lieu de marcher dans la voie du progrès tracée par le Saint-Père. Au petit séminaire d'Autun, on nous faisait apprendre saint Luc par cœur dès la quatrième. Y a t-il rien de plus ecclésiastique que cet usage?

Cependant ces explications suivies seront surtout le fait des cours supérieurs. Formés à ces écoles, les futurs professeurs de séminaires pourront ensuite, en expliquant la Vulgate, recourir aisément aux textes originaux dont ils auront la pleine intelligence.

Voilà un large et beau programme! Joindre aux études scolastiques le labeur de l'érudition, prendre une double charge d'études, n'est-ce pas trop? Non, car, je le répète, le Souverain Pontife distingue deux degrés, et pour les forts ce double poids deviendra bien vite un double appui. Les études scolastiques sembleront d'abord retarder les progrès dans l'érudition : mais quelle merveilleuse trempe elles donnent à l'esprit, pour pénétrer les sophismes philologiques! quel préservatif contre les aberrations de la critique subjective, quel sens droit de la vérité religieuse elles forment dans l'âme! et quelle satisfaction pour le théologien de penser qu'il applique toutes les ressources de l'érudition contemporaine à l'intelligence des textes sacrés qu'il prend pour base de ses déductions, de constater l'accord de la tradition et de la science!

Avec quelle ardeur et quelle confiance le Souverain Pontife s'adresse à la fois à l'épiscopat et à la jeunesse cléricale : « Voilà des faits, Vénérables Frères, bien capables d'émouvoir et d'enflammer notre commun zèle pastoral, afin d'opposer à cette nouvelle *science au nom mensonger* l'ancienne et vraie science que l'Église a reçue du Christ par les Apôtres, et afin de susciter, en un si grand combat, de puissants défenseurs à la cause de l'Écriture sainte. »

Qui résisterait à un pareil appel? Souvent, en écrivant ces pages, nous avons craint de passer la mesure en dépassant notre compétence : *pudor sane reclamat, sed superat amor;* nous cédons au désir passionné de voir se réaliser le vœu du Souverain Pontife : « Mais ce qui est souverainement désirable et nécessaire, c'est que l'usage de cette divine Écriture influe sur toute la science théologique et en soit comme l'âme;

ainsi parlèrent, ainsi agirent, à toute époque, les Pères et les théologiens les plus illustres... et nul ne s'en étonnera, s'il observe que parmi les sources de la révélation les divins Livres ont droit à une telle place d'honneur, que, sans leur étude et leur usage assidus, la théologie ne saurait être traitée d'une façon convenable et digne d'elle. »

Fr. M.-J. Lagrange.

MÉLANGES

I

« CHRISTUM IN CUBILE, »

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DES AGRAPHA.

Le *Christum in cubile,* mentionné dans la *Revue* de juillet dernier, p. 437 suiv., ne me paraît être une allusion ni à Rom. XIII, 13, ni à un évangile apocryphe, mais à Mt. XXIV, 26 : « Si ergo dixerint vobis : Ecce in deserto est, nolite exire; ecce *in penetralibus*, nolite credere ». Le ἐν τοῖς ταμείοις du texte grec dans la version latine *ancienne* est rendu par *in cubiculis* ou *cubiculo* (Cod. cantabrig.). (Voir Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ,* t. III, p. 147.) Avec les *hypocrites*, qui d'après le passage en question cherchent le Christ *in cubili*, on peut comparer l'exposition de Mt. XXIV, 26, donnée par Origène, d'après la *Series veteris interpretationis commentariorum Origenis in Matthæum,* 46 (Migne, t. XIII, p. 1667 suiv.).

Ceux qui cherchent le Christ dans le désert sont les faux docteurs, qui tâchent de confirmer leurs mensonges par les livres apocryphes; les autres, qui le cherchent *in domibus* (autre version d'ἐν τοῖς ταμείοις), ce sont les mêmes imposteurs, « quoties... *canonicas proferunt Scripturas* ». Peut-être aussi les premiers sont ceux qui veulent tromper les fidèles sans faire usage de la sainte Écriture, mais alors les seconds seront encore ceux « qui ad schisma simulant divinas Scripturas ». Et le *nolite credere* dit : « Quodcumque professi fuerint de scripturis et de mysteriis quæ sunt in eis ad demonstrationem, nolite credere quæ dicuntur ».

Les hypocrites du Sacramentaire léonien sont sans doute des hommes de mœurs corrompues, auxquels l'auteur applique peu après les paroles de l'Apôtre : « Tradidit illos in reprobum sensum » (Rom., I, 28); mais dans le contexte immédiat du *Christum in cubile,* ce sont surtout des *faux docteurs,* « per dulces sermones suos seducentes corda fallacia » (Rom., XVI, 18), » en abusant dans ce but de l'Écriture sainte : « ... nec

eos fulcit aut munit, quia, ut se valere contendant, volumina divina percurrunt... » Au ssi la conclusion est qu'il faut fuir ces faux docteurs en ayant pitié d'eux: « Quapropter huiusmodi declinantes actu, et solo miserantes quo debemus affectu, » etc. C'est le *nolite credere* de saint Matthieu. — L'allusion au texte évangélique nous semble assez claire, et dans les paroles citées sur *l'abus de la sainte Écriture*, on pourra trouver avec beaucoup de vraisemblance un souvenir du commentaire d'Origène.

J. P. VAN KASTEREN, S. J.

Maestricht.

II

INSCRIPTION GRECQUE CHRÉTIENNE D'YATHTHA.

On avait indiqué, il y a deux ans, à dom Zaccaria, une inscription au village d'Yaththa, situé à environ deux lieues et demie au sud d'Hébron. Dom Grammatica de Brescia, qui visitait ce village au printemps dernier, eut la chance de la relever au crayon plus ou moins exactement. Après un examen attentif de l'original, je me suis proposé d'en publier ici l'interprétation.

La pierre qui porte notre inscription, brisée au milieu, et transportée je ne sais d'où, ni à quelle époque, se trouve actuellement engagée dans un mur. Dans son intégrité, elle devait avoir la longueur d'environ $2^{m},60$; car la moitié qui reste est longue de $1^{m},30$. Sur l'extrémité droite de la pierre, nous voyons sculptée une croix, et à sa gauche une élégante inscription.

Bien que l'inscription ne compte plus actuellement que quatre lignes, elle devait cependant en avoir autre fois cinq, si l'on veut accepter l'interprétation que je lui donne, qui non seulement est claire et bien naturelle, et peut suppléer les lacunes et tous les défauts de l'inscription telle que nous la possédons, mais la seule, à mon avis, qu'on puisse justement lui donner.

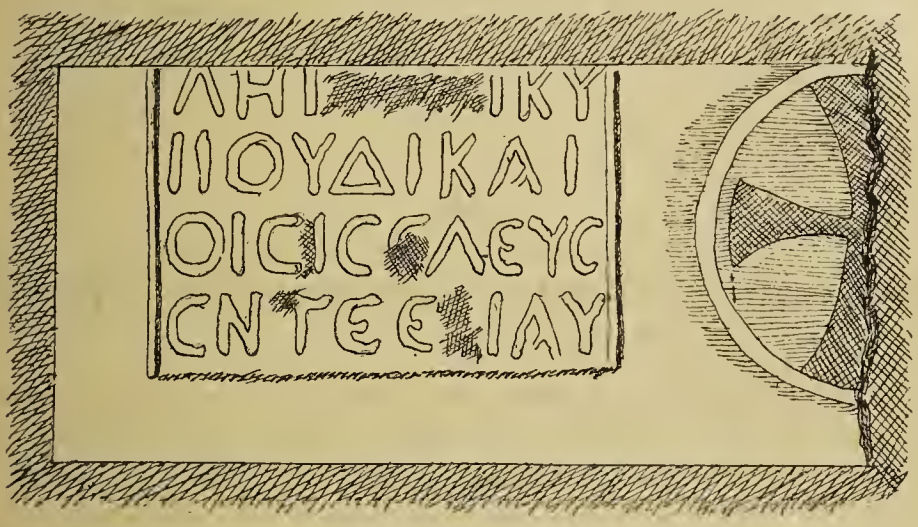
Les lettres de la première ligne ont été détruites à la partie supérieure; rien ne nous empêche, par conséquent, de supposer l'existence d'une autre ligne que le maçon aura fait disparaître.

La première ligne nous offre une lacune, mais les deux premières lettre ΛΗ, avec les deux dernières ΚΥ, sont d'une lecture certaine. La

lacune du milieu devait porter les trois lettres TOY ; le T ayant perdu sa partie supérieure, et l'Y sa partie gauche, ressemblent dans la copie à deux I.

La deuxième ligne est intacte, à l'exception de la première lettre I qui devait reproduire un P.

La troisième ligne est assez claire ; on y remarque toutefois deux érasures. La troisième lettre représente dans la copie un C, mais je suis



Une inscription à Yaththa.

persuadé qu'elle a dû être un Є qui a perdu sa dent du milieu, par la faute de celui qui a façonné la pierre, ou du copiste, ou peut-être encore du premier sculpteur.

La quatrième ligne nous montre aussi deux érasures. La première lettre est un O qui a perdu la partie droite de sa circonférence ; la quatrième est un Є remplaçant la diphtongue AI, ce qui n'est pas rare dans les inscriptions ; la sixième est un N tranformé en I.

Voulant maintenant rétablir le texte entier et primitif de cette inscription, je crois qu'il devait être conçu en ces termes :

[ΑΥΤΗΗΠΥ]		[ΤΗ....
ΛΗ Τ[Ο]Υ ΚΥ		.....
ΡΙΟΥΔΙ ΚΑΙ	+	.....
ΟΙΕΙΟΕΛΕΥΟ		.....
ΟΝΤΕΕΝΑΥ		.....]

Celle-ci est la porte du Seigneur, les justes y entreront.

C'est le verset 20 du Psaume 117, d'après la version des Septante.

L'inscription d'Yaththa aurait pu, absolument parlant, être close par la syllabe AY, abréviation du mot AYTH; mais, comme on n'y remarque aucune autre abréviation, je suis persuadé que la dernière syllabe TH figurait à la tête de la ligne supérieure, à droite de la croix, et qu'elle était suivie d'une deuxième inscription, en cinq lignes parallèles à celles de la première, dont je viens d'exposer l'interprétation.

Cette interprétation nous donne aussi la clef pour deviner le passage de l'Écriture sainte dont était formée la deuxième inscription, si elle a existé, comme il est très probable.

Je ne crois pas être trop hardi, si j'affirme que la deuxième inscription était très probablement formée par le texte suivant du Ps. 120, 8 :

Κύριος φυλάξει τὴν εἴσοδόν σου, καὶ τὴν ἔξοδόν σου

Que le Seigneur garde ton entrée et ta sortie !

« L'usage de ces textes à l'entrée des églises était fréquent à l'époque byzantine, le premier surtout a été retrouvé dans plusieurs monuments chrétiens »; c'est la remarque du R. P. Germer-Durand. (Cf. *Revue biblique*, 1892, p. 585.)

Ainsi l'inscription d'Yaththa aurait été identique à celle qu'on a déjà trouvée dans le couvent des religieuses carmélites du mont des Oliviers, qui est formée précisément par les deux textes des Psaumes dont nous venons de parler (1).

Jean Marta,
Missionnaire apostolique du Patriarcat latin de Jérusalem.

III

INSCRIPTIONS ROMAINES ET BYZANTINES DE PALESTINE.

Voici plusieurs fragments d'inscriptions latines recueillis récemment sur des bornes milliaires.

1. Voie de Jéricho a Taibeh.

Plusieurs milliaires signalés par la carte anglaise sur la voie de Jéricho à Taïbeh ont été reconnus par nous et examinés au mois de septembre.

(1) Un intérêt particulier s'attache à cette étude, parce qu'on a essayé de tirer parti de cette inscription dans l'opinion qui place à Ioutta ou Yaththa le lieu de naissance de saint Jean Baptiste. — (N. de la R.).

Le premier en partant de Taïbeh est à la distance de deux milles du village. Il y a plusieurs colonnes en cet endroit. Sur l'une d'elles on distingue quelques lettres très clairsemées :

////////////////O
M////////////O
AV//////////G
LEG///////FR
////////////////

Ces restes échappés à la destruction nous font supposer la formule déjà connue :

M*arco iunio*
M*axim*O
AV*gusti le*G*ato*
LE*gio x* FR*etensis*,

dont nous avons un exemple à Jérusalem même, près de la porte de Jaffa.

Les autres colonnes sont anépigraphes, ou tellement dégradées qu'on n'y reconnaît aucune trace d'écriture.

Il en est de même du groupe suivant, et de deux autres, que la carte ne mentionne pas, mais que nous avons reconnus à la suite de 20 en 20 minutes de marche à pied. Au bas de la descente nous avons retrouvé, au tournant de la voie, un fragment de milliaire signalé par la carte. Il porte un reste d'inscription, malheureusement très incomplet. La première ligne ne donne que le bas de quelques lettres. Les deux autres lignes sont à peu près entières; mais elles indiquent seulement le point de départ, le chiffre manque :

COS II · P/////	CO*nsul* · II° · P*ater patriæ*
ΑΠΟΚΟΛΑΙΛΙ	ΑΠΟ ΚΟΛονιας ΑΙΛΙ-
ΑCΚΑΠΙ	ΛΣ ΚΑΠΙτωλινας...

Malgré le maigre résultat de cette reconnaissance, au point de vue épigraphique, il n'est pas inutile de constater l'intérêt attaché par les Romains à cette voie stratégique reliant entre elles les places, importantes au point de vue militaire, de Jéricho, Taïbeh (ancienne Ephrem) et Gifneh (Gofna).

2. Voie de Jérusalem a Hébron.

Sur la voie qui se dirige vers le sud, nous avons également reconnu divers milliaires et recueilli plusieurs inscriptions.

Au delà du point où la route se bifurque, à gauche sur Bethléem, et à droite sur Beit-Jalla, à la hauteur du couvent du Carmel, nous avons retrouvé une partie du VIe milliaire. Il est couché dans le talus oriental de la route. Tout le haut de l'inscription manque : il ne reste que les trois dernières lignes :

.....	
COS · III · P · P	CO*n* S*ul* III° P*ater* P*atriae*
M P	M*illia* P*assuum*
V I	VI

Nous avons au moins la distance des milles nettement marquée, et, d'après la dernière ligne de la formule, on peut conjecturer le règne d'Hadrien. Ce milliaire a, dans sa facture, un air de famille avec celui de Bettir.

L'ancienne voie se confond à peu près avec la route moderne jusqu'aux réservoirs dits de Salomon. A partir de là, elle s'écarte à la fois de la nouvelle route carrossable, qui serpente sur le flanc des collines, et de l'ancien chemin qui descend dans le *Ouady-Biar*. Elle gagne les hauteurs, en passant par le *Kherbet 'Alia*, et va passer au point culminant de la contrée, *Ras ech chérif*.

Là nous trouvons un groupe de colonnes qui doit marquer le Xe mille. En retournant et en examinant de près divers tronçons, nous reconstituons à grand'peine deux inscriptions.

La première avait douze lignes, il en reste à peine quelques lettres.

....M.....	*i*M*perator caesar*
..IVIANT....	*d*IVI ANT*onini fili-*
..SDIVI.....	*u*S, DIVI *hadriani*
..NEPOS.....	NEPOS, *divi traiani*
..HI.....	*part*HI*ci pronepos. divi*
.....	*nervae abnepos, marcus aurelius*
.....	*augustus, pontifex maximus*
..POT XVII..	*tribunicia* POT*estate* XVII, *consul iii°*,
.....	*a colonia ælia capitolina*
.....	*millia passuum x*
ΑΠΟ.....	ΑΠΟ κολονιας α. κ.
.....	μιλια ἑ.

Les lettres qui subsistent, et surtout la mention du XVIIe tribunat, nous permettent de conjecturer le règne de Marc-Aurèle après la mort de son collègue L. Vérus.

L'autre inscription, relevée sur une autre colonne, ne contient que deux lignes. Nous suppléons ainsi la première que la cassure de la colonne a fait disparaître.

//////////////	*arca*
DIOCPER	DIO *Caesari* PER*petuo*
PFAUG	P*io* F*elici* AUG*usto*.

Cette formule, très différente des anciens protocoles, se retrouve sur les monnaies des empereurs byzantins.

Il n'y a aucune indication de distance.

En suivant la voie au delà de Ras ech Chérif, on rencontre successivement le XIe et le XIIe milliaires, tous deux anépigraphes.

Au delà de Kherbet Koufin, la voie romaine revient se confondre avec la route moderne. Un peu avant la fontaine *Aïn Diroué*, on rencontre, sur le talus de la route, le XVIIIe milliaire, dont l'inscription, bien que très usée, peut être rétablie en entier. En voici la teneur :

IMP//////////////	IMP*erator cæsar*
LSEPTIMIVSSEV	L*ucius* SEPTIMIVS SEV*erus*
PERTINAX *A*//////	PERTINAX A*ugustus*,
PONT · MAX · TR	PONT.MAX., TR*ibunicia*
POT · COS · II/////	POT*estate*, CO*n*S*ul* II°, *pater patriae*.
ΑΡΟΚΟΛΑΙΛΚ	ΑΠΟ ΚΟΛονιας ΑΙΛιας Καπιτωλινας
ΜΙΛ ΙΗ	ΜΙΛια ΙΗ.

Le milliaire suivant (XIXe) et un autre, deux milles après (XXIe), sont signalés par la carte anglaise. Nous ne les avons pas encore examinés de près.

3. Voie de Naplouse a Tibériade.

Dans un récent voyage en Samarie et en Galilée, nous avons suivi les traces de la voie romaine de Naplouse à Scythopolis et Tibériade.

La carte anglaise indique, sur trois points de cette route, la présence de milliaires que nous nous proposions de reconnaître et d'examiner.

Le premier est marqué entre Toubas (l'ancienne Thebez) et Teiasir; le second à Teiasir même; le troisième bien au delà de Teiasir, avant d'arriver à la plaine.

La pluie et le mauvais état des chemins nous ont détourné un moment de notre route, et nous ont fait manquer les deux premiers (1). Mais nous avons constaté qu'au delà de Teiasir, environ à un quart d'heure de distance, le milliaire est encore à sa place : c'est donc une

(1) Nous les avons vus en juin 1891, ils ne portent pas d'inscription. — (Fr. M.-J. Lagrange.)

série de trois bornes consécutives qui sont en place. Cette troisième est entière, et nous y avons reconnu les traces d'une inscription ; mais il fallait la retourner pour l'estamper, et la pluie qui tombait à verse a mis obstacle à l'opération.

D'après l'*Onomasticon* d'Eusèbe, Aser est au quinzième mille, quand on descend de Naplouse à Scythopolis. Teiasir est probablement l'ancienne Aser, et ces trois milliaires seraient, à ce compte, les quatorzième, quinzième et seizième.

Nous avons été plus heureux un peu plus loin. Le milliaire signalé par la carte anglaise est représenté par plusieurs colonnes renversées et brisées, et sur l'une d'elles nous avons pu lire quelques lettres, et prendre un estampage. L'inscription est malheureusement très fruste et très incomplète. Voici ce que nous avons déchiffré :

////////////////////
///THE//////////
/////FELI////////
////DIVS/////////
////////////////////
///TINIANO/////
///VICT//////////
////////////////////

On peut conjecturer :

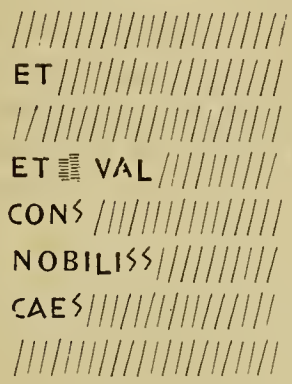
THE*odosius*
FELI*x*
Arca DIVS
. . . . . .
*valen*TINIANO
*in*VICT*o*...

La forme arrondie de l'Є et la forme anguleuse de la lettre S correspondent bien à l'époque de Théodose. Quant au chiffre du mille, impossible de le reconnaître.

Au delà de Beisan (Scythopolis), nous avons trouvé les bornes du premier et du troisième mille, que la carte anglaise ne signale pas. Il y a toujours plusieurs colonnes réunies, et une seule portant l'inscription, mais dans quel état! Sur la première, que nous n'avons pas eu le temps d'estamper, nous avons lu, à la seconde ligne, les trois

lettres ...ODO... et à la dernière VICT..., ce qui correspond au protocole relevé plus haut. Ici, il y a de plus des restes du chiffre : nous lisons ...XIII, et nous pouvons suppléer deux X à gauche, car la distance depuis Naplouse est bien de XXXIII milles.

Enfin, à une distance de trois kilomètres environ, nous trouvons encore un reste d'inscription tout aussi maltraité par le temps. Voici ce que l'estampage nous révèle :



C'est une autre formule, mais d'une époque peu éloignée de la précédente, si l'on en juge par la forme des lettres. C'est probablement le protocole de Constantin, avec la mention des princes ses fils :

... *et Valerius Constantius* ou *Constans, nobiliss(imi) caes(ares)*.

*
* *

Dans les environs de Chefa-Amer, entre un tombeau juif connu sous le nom de Benat Yacoub, et les ruines appelées Khirbet Houcheh, on a découvert, il y a quelques années, une inscription grecque de grandes dimensions, très difficile à interpréter, signalée par les RR. PP. Jullien (1) et Van Kasteren (2), de la Compagnie de Jésus; elle a été reproduite dans le bulletin du *Palestine Exploration Fund* (3).

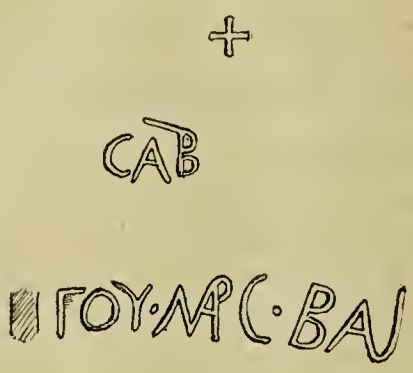
L'interprétation hypothétique proposée par le R. P. Van Kasteren me paraît difficile à justifier. Je dirai pourquoi tout à l'heure.

Voici le dessin exact de l'inscription, fait d'après un estampage et un examen minutieux du rocher sur lequel elle est gravée.

Nous n'avons pas trouvé trace des lignes qui formeraient cadre à

(1) Une visite à Chefa-Amer (*Missions catholiques*, 1889, p. 383).
(2) *Zeitschrift des Deutschen-Palaestina-Vereins*, tome XIII, p. 148.
(3) *Q. S.*, janv. 1890, p. 24.

droite et à gauche, comme l'indiquent le R. P. Van Kasteren et M. Schumaker, mais bien des traits faisant partie de l'inscription.



Inscription grecque gravée sur le rocher près de Chefa-Amer. Dessin de l'auteur, d'après estampage.

Les lettres sont gravées assez profondément sur une surface horizontale de rocher. La hauteur des lettres, qui vont en grossissant, va de $0^m,17$ jusqu'à $0^m,27$. Une petite croix gravée au-dessus de la première ligne me paraît écarter tout d'abord l'hypothèse d'une inscription juive. De plus, la lecture des deux mots hébreux transcrits en lettres grecques, qui signifieraient *limite sabbatique*, laisse plusieurs lettres inexpliquées, et très réellement existantes. Il me semble donc plus logique d'y chercher des mots grecs, malgré l'incertitude qui résulte des abréviations et des ligatures.

A la seconde ligne, avant la lettre Γ, il y a deux traits verticaux, qui paraissent appartenir à une lettre, qu'un éclat du rocher a fait disparaître; je crois y reconnaître un H.

A la fin de la ligne, la lettre A se prolonge par un trait vertical très accusé, qui forme la lettre N liée avec l'A. Enfin, après les lettres Y et C il y a, au milieu de la ligne, un point, qui semble indiquer la séparation des mots.

Nous sommes donc en présence des groupes suivants :

CAB · ΗΓΟΥ · ΜΑΡC · BAN

qui ne sont pas encore d'une lecture facile. Essayons de les compléter.

Le premier monosyllabe est surmonté d'un trait horizontal, qui marque une abréviation. Ne serait-ce pas le nom de ΣΑΒΒΑΣ, dont la fin se compose des mêmes lettres, lues en sens inverse? La forme même du signe abréviatif semble inviter à cette lecture rétrograde.

Le second groupe de lettres, en suppléant un H au commencement, nous donne l'abréviation de : ἡγούμενος.

Arrivons au monogramme compliqué, qui paraît, à première vue, se composer des éléments MAP. On peut y voir aussi la combinaison des lettres ΛΑΥΡ, et, en faisant servir l'A deux fois, nous complétons le mot ΛΑΥΡΑϹ, qui nous donne un sens suivi :

Σάββας ἡγούμενος λαύρας Βάν.

Le nom de la laure, représenté par les trois lettres BAN, me présentait quelque embarras, lorsque, en parcourant la Description de la Galilée par V. Guérin, j'ai rencontré, au S. E. du lac de Tibériade, l'indication d'une ruine qui s'appelle encore aujourd'hui *Doueir Ban*, le couvent de Ban.

On ne pouvait pas mieux tomber. J'avoue toutefois que l'ensemble de cette interprétation est hypothétique, et je ne la propose qu'avec réserve. L'usage des monogrammes, fréquent dans les sceaux et les bagues, à l'époque byzantine, ne se rencontre guère dans les inscriptions, que pour certains mots usuels, très connus, et il y a ici des procédés insolites.

D'autre part, la hauteur considérable des lettres sort des proportions usitées pour les épitaphes ou les formules votives, et l'inscription de Chefa 'Amer reste encore mystérieuse. Quoiqu'il y ait beaucoup de tombeaux dans un rayon assez restreint, on n'en a pas trouvé dans le rocher même qui porte l'inscription : il est vrai que l'on n'a fouillé que d'un côté.

*
* *

En revenant à Jérusalem par Césarée, nous avons revu les ruines de l'antique cité impériale, où l'on n'aperçoit plus que les débris des murailles élevées à l'époque des croisades.

En fouillant les ruines pour en tirer de la pierre à bâtir, la pioche rencontre çà et là de magnifiques débris. C'est ainsi qu'on a découvert l'inscription suivante, qui indique la restauration d'un Hadrianée. Hadrien avait imaginé de construire des temples païens sans idole, pour satisfaire le monothéisme si vivace en Palestine. Sous cette forme, le paganisme persévéra en plein âge chrétien ; on le voit par cette inscription :

ΕΠΙΦΛϹ	Ἐπὶ Φλ(αουίου)
ΕΥΕΛΠΙΔΙΟΥΤΟΥ	Εὐελπιδίου τοῦ
ΜΕΓΑΛΟΠΡϹ	μεγαλοπρ(εσβυτέρου)
ΚΟΜϹΗΛΙΟΥ	Κομ(μόδου) Ἡλίου,
ΛΑΜΠΡΟϹΠΑΤΡΟϹ	λαμπρο(τάτου) πατρὸς

ΤΗCΠΟΛΕΩC	τῆς πόλεως,
ΚΑΙΗΒΑCΙΛΙΚΗ	καὶ ἡ βασιλικὴ
ΜΕΤΑΚΑΙΤΗC	μετὰ καὶ τῆς
ΠΛΑΚΩCΕΩC	πλακώσεως,
ΚΑΙΤΗCψΗΦΩCΕΩC	καὶ τῆς ψηφώσεως,
ΚΑΙΤΩΝΒΑΘΜΩΝ	καὶ τῶν βαθμῶν
ΤΟΥΑΔΡΙΑΝΙΟΥ	τοῦ Ἀδριανείου
ΓΕΓΟΝΑΝΕΝΙΝΔϹΑ	γέγοναν ἐν Ἰνδ(ικτιῶνι) α′
ΕΥΤΥΧΩC	εὐτυχῶς.

Sous Flavius Evelpidius, grand prêtre de Commode-Soleil, très illustre père de la cité, la basilique avec le placage, la mosaïque et les degrés de l'Hadrianée furent achevés heureusement, en l'indiction première.

Hauteur des lettres, $0^m,06$. L'inscription couvre une surface de $1^m,40$ de hauteur sur $0^m,60$ de largeur.

Le bloc est encore enfoui et disposé de façon qu'on n'a pas pu faire d'estampage, mais la lecture est facile, et la netteté des caractères ne prête à aucune hésitation. La date marquée par l'indiction est très incertaine, mais la forme des lettres, en tout semblables à celles des épitaphes chrétiennes de Gaza et de Césarée publiées ici précédemment, ne permet pas de faire remonter ce document plus haut que le sixième siècle de notre ère.

On nous a montré ailleurs un fragment d'inscription grecque chrétienne, mais le propriétaire ayant la prétention d'être payé pour la laisser copier, nous n'avons pu que noter de mémoire deux lignes sur trois. Le commencement fait défaut.

////////////////////////
ΤΗΑΓΩ//////////
.....
ΟΡΦΑΝΤΡΟΦΙΩ

On voit qu'il est question d'un orphelinat.

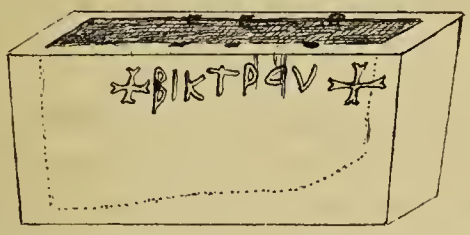
En parcourant les fouilles, nous avons lu sur un morceau de marbre, retaillé et utilisé dans une construction postérieure, les trois lettres suivantes, hautes de $0^m,10$ et d'un galbe très pur :

CAT

Elles ont sûrement appartenu à une inscription monumentale.

*
* *

Dans la région que nous parcourons au delà de Césarée, on a trouvé récemment, à Kefr Jinnis, près de Lydda, un sarcophage chrétien très curieux. Il est plus haut et plus court que ne le sont en général les sarcophages, comme on peut le voir par le dessin ci-joint.



(L'inscription a été dessinée sur un estampage de l'auteur).

Les dimensions sont les suivantes : hauteur, $0^m,76$; longueur, en bas, $1^m,65$; en haut, $1^m,75$. Le pointillé du dessin indique la coupe de l'intérieur. La hauteur des lettres varie de $0^m,14$ à $0^m,10$.

Ces dispositions particulières font penser que le mort était assis, et non allongé dans sa bière, et que c'est probablement la sépulture d'un évêque de Lydda. C'est un tombeau chrétien, les croix gravées sur la face principale ne laissent aucun doute là-dessus. Quant à l'inscription très grossièrement gravée entre les deux croix, elle reste problématique. Malgré les éraflures qui ont entamé deux lettres, la lecture n'est pas douteuse; il y a :

ΒΙΚΤΡΟΥ

Mais que signifie ce mot? Les premières lettres font penser au nom latin de *Victor;* mais Victor grécisé devient Βικτωρ qui fait au génitif Βικτωρος, et non Βικτρου.

Au même endroit, un fragment de pluteus, ou plaque de marbre faisant jadis clôture dans une église, porte les lettres suivantes :

$\overline{\text{KE}}$ MN....

qui ont appartenu à la formule κύριε μνήσθητι(?), après laquelle figurait probablement un nom propre. Les lettres sont soignées; elles ont $0^m,05$ de hauteur.

GERMER-DURAND.

Jérusalem.

IV

GALATIE ET ITURÉE.

Nous avons sous les yeux les six livraisons parues entre janvier et juillet 1894 de l'excellente revue anglaise l'*Expositor* (1).

Cette revue, sorte d'épitomé des questions bibliques, comprend les sujets les plus variés.

Le grand nombre des articles qui méritent considération nous a obligé de faire un triage. Nous avons arrêté notre choix sur une discussion géographique concernant la Galatie de saint Paul et l'Iturée de saint Luc. Ces sortes de sujets intéressent, captivent et passionnent les Anglais; et, disons-le, à leur honneur et leur gloire, ils vouent cette passion de préférence aux pays illustrés par les événements de nos saints Livres.

*
* *

La Galatie de saint Paul. — Nos lecteurs savent qu'au sujet de la Galatie de saint Paul deux théories sont aujourd'hui en présence : les anciens et un bon nombre de modernes croient que saint Paul a adressé son épître aux Galates du nord, habitants de la Galatie proprement dite; d'autres, tous modernes, affirment que saint Paul n'a jamais évangélisé la Galatie du nord, mais seulement le sud de la province romaine de ce nom; cette province comprenait, outre l'ancienne Galatie, celle du sud, savoir les provinces de Lycaonie, de Pisidie, de l'Issaurie et de la Phrygie montagneuse.

Cette double théorie vient d'être l'objet de plusieurs articles et a donné prise à une discussion intéressante entre M. le professeur Ramsay et M. Chase, directeur du séminaire de Cambridge.

Le cheval de Troie de cette discussion, dont le poète dirait : « scinditur incertum studia in contraria vulgus, » est le verset 6 du chapitre XVI des Actes :

Διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον [τοῦ Θεοῦ] ἐν τῇ Ἀσίᾳ, où l'on discute 1° le sens des termes Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, 2° le rapport de la particule δὲ au μὲν οὖν du verset précédent, 3° l'emploi de l'aoriste indicatif διῆλθον et de l'aoriste participe κωλυθέντες.

(1) *The Expositor*, publié par M. W. Robertson Nicoll, Londres, Hodder et Stoughton.

Voici la première question qui se pose : Φρυγίαν est-il un substantif et implique-t-il par conséquent une contrée distincte? — M. Ramsay ne le pense pas. Pour lui Φρυγίαν et Γαλατικὴν sont deux accusatifs féminins des adjectifs φρύγιος et γαλατική. En grec, comme dans les autres langues, un substantif au singulier peut avoir deux adjectifs qui lui sont appliqués et unis par καί; l'article dans ce cas précède le premier des adjectifs seulement. Ainsi : ὁ ἀγαθὸς καὶ εὐγενὴς παῖς peut sans contredit signifier « l'enfant bon et noble » et n'exige pas nécessairement le sens de « le bon enfant et le noble enfant.

Cette interprétation, pense-t-il, s'impose. Si un des élèves de M. Chase, poursuit M. Ramsay, traduisait : « le père et le bon enfant » par τὸν πατέρα καὶ ἀγαθὸν παῖδα, ou « la Scythie et la province de Thrace » par τὴν Σκυθίαν καὶ Θρακικὴν ἐπαρχίαν, M. Chase lui eût aussitôt enjoint de répéter l'article dans les deux cas.

De même, s'il s'agissait ici de deux contrées séparées, et que par suite Φρυγίαν fût un substantif, il eût fallu répéter l'article deux fois.

Cette argumentation ne convainc pas M. Chase; il observe que dans le chapitre XVIII, 23, des Actes, saint Luc se sert de la phrase τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν; ici Φρυγίαν est à coup sûr un substantif, sinon saint Luc aurait écrit : Γαλατικὴν καὶ Φρυγίαν χώραν; or, nous devons interpréter le chapitre XVI, 6 à la lumière de XVIII, 23. Quant aux deux exemples mis en avant par M. Ramsay : τὸν πατέρα καὶ ἀγαθὸν παῖδα, τὴν Σκυθίαν καὶ Θρακικὴν ἐπαρχίαν, le premier exige la répétition de l'article; car ἀγαθὸν est une simple épithète, pouvant être écartée à volonté; il n'en va pas de même du second; Θρακικὴν n'est pas une simple épithète; sans elle ἐπαρχίαν n'a pas de sens; de sorte que Θρακικὴ ἐπαρχία et Γαλατικὴ χώρα expriment respectivement une seule idée. Aussi la construction τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν est-elle parallèle à celle de τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ (Actes, I, 8), τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν (XIX, 21) [comp. VIII, 1; IX, 31; XV, 3; XXVII, 5].

M. Chase considérait un passage de saint Luc, III, v. 1, τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας, comme le triomphe de son exégèse : même construction avec un article seulement, même substantif χώρας ne se présentant qu'une seule fois; et, selon lui, les contrées y sont bien dûment distinctes.

M. Ramsay le suit sur ce nouveau terrain; il invoque surtout l'autorité d'Eusèbe pour prouver qu'il s'agit là d'une même contrée à deux dénominations : ce qui vient confirmer sa théorie. Ἰτουραία, dit-il, n'existe pas comme nom de pays; on connaît seulement la contrée des Iturées (Ἰτουραίων). Ce n'est que par abus et par une confusion

regrettable, et cela au quatrième siècle seulement, depuis saint Épiphane [*Hæres.*, 19], qu'on voit apparaître dans certains auteurs Ἰτουραία comme nom d'un pays distinct.

Josèphe, Strabon, Pline, Tacite, Dion Cassius, même Cicéron, Virgile et Lucain, mentionnent fréquemment les Ituréens, mais passent complètement sous silence un pays dit Iturée. — Le dictionnaire grec d'Estienne et saint Jérôme tiennent le même langage; ce dernier dit expressément : « Trachonitis *sive* Ituræa ». C'est donc la Trachonitide qui est la dénomination officielle et universellement reconnue.

M. Chase ne rend pas les armes; il dit qu'il est essentiel pour M. Ramsay de démontrer, ce qui n'a pas été fait, que l'Iturée et la Trachonitide ne font qu'un; le sens obvie et naturel est qu'il s'agit de deux pays. Que si tant d'auteurs anciens désignent l'Iturée par l'expression τὴν Ἰτουραίων, il n'y a là rien qui étonne, car les soldats ituréens étaient bien mieux connus que leur pays. — Il le renvoie pour plus amples détails à l'article de M. G.-A. Smith, dont nous dirons un mot à la fin.

Le professeur Rendel Harris avait observé que, d'après la version syriaque « Peshito », les contrées en question seraient distinctes. Mais M. Ramsay répond que le traducteur syriaque n'est pas un érudit aussi autorisé qu'Eusèbe; il n'était pas, comme ce dernier, né en Palestine et familiarisé avec la Trachonitide. M. Chase, par contre, fait peu de cas d'Eusèbe en cette question, lorsque le témoignage de tant d'autres, plus rapprochés du temps où saint Luc écrivait, lui sont opposés.

Le second point de la discussion, nous l'avons dit, concernait le rapport de la particule δὲ du verset 6 à μὲν οὖν du verset 5; et, pour plus de clarté, disons, dès le début, la conclusion qui s'en dégage. Existe-t-il un rapport d'opposition entre le μὲν οὖν du verset 5 et le δὲ du verset 6, il s'ensuivra que le verset 5 clôt un récit, et que le verset 6 en commence un autre. Dès lors la théorie de la Galatie du nord y trouverait un argument; il ne s'agirait plus en effet, dans le verset 6, des Églises de Derbé, Lystra, etc., c'est-à-dire de la Galatie du sud, mais bien d'une autre visite, savoir de celle de la Galatie du nord et de la Phrygie.

Analysons le récit : les versets de 1 à 4 décrivent le voyage de saint Paul à Derbé, à Lystra et dans les autres villes principales du district [τὰς πόλεις]. Puis l'auteur sacré mentionne la suite qu'il introduit par la particule οὖν. Cette suite a deux parties, que saint Luc marque clairement par l'emploi de μὲν au verset 5, et de δὲ au verset 6. — Ainsi saint Luc trace d'abord l'état des églises que saint Paul et ses compagnons

venaient de visiter [αἱ μὲν ἐκκλησίαι], après quoi il suit les mouvements des voyageurs [διῆλθον δὲ].

Telle est du moins l'exégèse de M. Chase, car M. Ramsay n'en convient pas. Dans la double particule μὲν οὖν, enseigne ce dernier, μὲν n'a aucune relation avec le suivant δέ, mais il disparaît dans le composé : μὲν οὖν. — Il est des cas néanmoins où μὲν οὖν représente deux particules séparées, μὲν correspondant au suivant δέ, et οὖν étant une particule distincte. Il importe donc d'examiner le texte où cette particule se rencontre. Dans celui qui nous occupe, l'arrangement des mots ne suggère pas une corrélation (*a balance*) entre les deux phrases. Ni la pensée ni la forme verbale ne justifient l'assertion Chase que μὲν dans v. 5 doive correspondre au δὲ du v. 6. — M. Ramsay considère le texte parallèle, cité par M. Chase (IX, 31, 32) ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία — ἐγένετο δὲ Πέτρον — comme non avenu, car la forme verbale ne suggère absolument aucun rapport entre μὲν et δέ. Les passages parallèles VIII, 4, 5; VIII, 25, 26 semblent plutôt favoriser M. Chase, de l'aveu de M. Ramsay.

M. Chase oppose sa théorie; la règle de μὲν οὖν est celle-ci : la particule οὖν est rétrospective; μὲν implique une corrélation à une sentence introduite par δὲ. Il arrive fréquemment qu'un écrivain manque de logique dans la structure de sa phrase, et que μὲν dans μὲν οὖν, comme le μὲν dans μὲν γάρ, ou la simple particule μὲν elle-même, n'ait pas de corrélatif δέ, comme il appert de I Cor., XI, 18, où même πρῶτον μὲν n'a rien qui corresponde. — Mais dans les Actes, XVI, 5, μὲν et δὲ introduisent naturellement deux phrases consécutives, se rapportant respectivement aux deux séries d'acteurs du drame que saint Luc décrit : les églises (v. 5), les voyageurs (v. 6).

M. Chase reconnaît que rigoureusement, au lieu de « αἱ μὲν ἐκκλησίαι.... διῆλθον δὲ », il eût fallu « οἱ δὲ περὶ Παῦλον διῆλθον » (comp. XIII, 13); mais on ne peut feuilleter longtemps les ouvrages d'écrivains grecs sans trouver des anomalies semblables. Il en cite deux au hasard : Thuc., I, 36 : Ταῦτα μὲν οἱ Κερκυραῖοι εἶπον· οἱ δὲ Κορίνθιοι μετ' αὐτοῖς τοιάδε : — Socrate, *Hist. Ecclés.*, I, 36 : Ἀλλὰ τοῦτο μὲν τὸ σύγγραμμα Εὐσέβιος.... ἀνέτρεψε, ἐξελέγξας τὴν κακοδοξίαν αὐτοῦ. Μάρκελλος δὲ ὕστερον κ.τ.λ. (1) ».

D'après M. Chase, la particule οὖν indique que saint Luc passe à une autre phase de l'histoire; il se plaint du silence de M. Ramsay à ce sujet dans ses trois articles.

(1) Comp. dans le N. T. : Matth., XXVI, 24; Jean, X, 41; Actes, XII, 5; ad Rom., II, 25; II Cor., VIII, 17; Philip., II, 23.

Les particules grecques, continue M. Chase, ne sont que des bornes milliaires; détournons-en nos regards pour examiner les différentes régions visitées au cours du voyage.

Dans les versets 1-4, saint Paul relate la visite apostolique à Lycaonie et Pisidie; le verset 5 expose le résultat obtenu dans les églises de cette visite; le verset 7 enfin parle de saint Paul ayant atteint un point extrême au nord de la Pisidie, contre la Mysie *over against Mysia*. Peut-on assigner une raison pour laquelle, dans le sommaire rapide des mouvements de saint Paul, le verset 6 donnerait une récapitulation de ce qui a déjà été dit dans les versets 1-4, alors que rien n'est dit de la journée dans la direction nord, entre la Pisidie et le point contre la Mysie, *over against Mysia*.

La discussion comporte une troisième difficulté grammaticale : l'emploi d'un aoriste indicatif, διῆλθον δὲ avec un aoriste participe, κωλυθέντες dans le chapitre XVI, 6.

M. Ramsay croit que l'aoriste participe κωλυθέντες *donne la raison* de l'aoriste indicatif (διῆλθον), de sorte que le sens de la phrase reviendrait à celui-ci : « Ils passèrent par la Phrygie et la Galatie (du sud), *parce que* l'Esprit Saint leur défendit de prêcher en Asie ». Saint Luc ici varie la succession des verbes, et, dans ce but, il a parfois recours aux participes. L'action dans κωλυθέντες est donc contemporaine de celle qui est exprimée dans διῆλθον; elle est même subséquente, si on la considère largement.

M. Ramsay appuie son assertion d'un exemple anglais : *Cæsar attacked the Gauls and defeated them*, où l'on peut varier la succession des verbes et dire : *Cæsar attacked the Gauls, defeating them in a great battle*. Il en est de même du latin. Dans Tite-Live, XXVII, 5, 9, nous trouvons la phrase : *In Siciliam transmisit... Lilybæum revectus*.

M. Riemann remarque à ce propos : « Il arrive souvent chez Tite-Live que le participe *passé*, actif ou passif, au lieu de marquer un fait antérieur à celui qu'exprime la proposition principale, marque une circonstance qui accompagne ou suit l'action principale. »

Pour le grec et saint Luc, dont il s'agit évidemment ici, M. Ramsay se contente d'affirmer que si des exemples du grec, voire même des exemples de saint Luc lui étaient demandés, des citations nombreuses justifieraient son interprétation de la manière la plus complète.

A l'encontre de cette argumentation, M. Chase dit que les considérations géographiques et historiques ne permettent pas de croire à l'interprétation Ramsay, d'après laquelle les missionnaires auraient

passé par la Galatie du sud et la Phrygie, *parce qu'*il leur était défendu de prêcher en Asie.

Les missionnaires, quittant Antioche de Syrie, et traversant la Syrie et la Cilicie (xv, 41) approchèrent de la Galatie du Sud par l'Est. Ce simple regard, jeté sur leur route, suffit pour nous convaincre que le chemin le plus proche pour l'Asie des Portes Ciliciennes menait à travers la Galatie du sud, et puis le long de la route qui conduisait d'Antioche de Pisidie à Éphèse.

De plus, la simple narration de saint Luc le prouve. Dans une phrase courte et simple, où il ne pouvait y avoir anacoluthe, est-il vraisemblable que saint Luc ait écrit διῆλθον... κωλυθέντες, quand ce qu'il voulait réellement signifier aurait été facilement et naturellement exprimé par les mots : « διελθόντες... ἐκωλύθησαν. »

L'usage idiomatique du participe *présent anglais* n'est pas un guide dans l'emploi d'un *participe aoriste grec ;* un usage latin, d'autre part, peut être légitimement cité pour *illustrer*, non pour *établir* un usage grec.

Si M. Ramsay est réellement en fond d'exemples grecs, d'où vient cette abstention complète? fort à propos, on lui rappelle le vers de Milton, dans sa description de la Mort :

..... Death his dart
Shook, but delayed to strike, though oft invoked.

« La Mort brandit son dard, mais elle différait de frapper, quoique souvent invoquée. »

En somme, M. Ramsay a desservi une thèse qui sourit par bien des côtés, et M. Chase, par sa connaissance minutieuse du grec, et par son argumentation nerveuse, semble l'avoir réduit au silence. Peut-être faut-il faire la part de la précipitation que M. Ramsay accuse dès le début, obligé qu'il était de fournir ses articles à une date trop rapprochée? encore croyons-nous qu'il eût mieux fait de respirer un peu et d'attendre qu'il fût mieux armé.

M. Rendall, à son tour, dans le numéro d'avril, s'est déclaré partisan de la théorie de la Galatie du Sud.

Son argument historique a une grande analogie avec celui que M. Renan a développé dans son *Saint Paul*. Il est toutefois piquant de remarquer comment, par des voies opposées, ces deux auteurs arrivent aux mêmes conclusions.

M. Renan dit à la page 50 de son *Saint Paul :* « Les Romains n'étaient pas fâchés, pour décomposer les nationalités et dérouter les souvenirs, de changer les anciennes acceptions géographiques et de

créer des groupes administratifs arbitraires, analogues à nos départements. »

Et de son côté, M. Rendall écrit : « La division de la Grèce ou de l'Asie en provinces n'était pas un arrangement arbitraire. Elle était fermement basée sur l'histoire du passé, suivant les lignes de démarcation nationale, de géographie physique et de relations commerciales. »

Du reste, cet argument est assez plausible ; le voici. L'établissement d'un puissant royaume galate et l'union de toutes les tribus galates sous un seul souverain, fut le résultat immédiat des guerres de Mithridate. La province romaine prit la place de ce royaume, tel qu'il avait été constitué en la main du roi galate, Amyntas, vingt-cinq ans av. J.-C. Formée des débris d'anciens États, qui avaient cessé d'exister depuis longtemps, si ce n'est comme termes géographiques ou ethnographiques, la partie sud gagna en importance sous les premiers Césars, grâce à la route qui reliait la Syrie et l'Orient à la Grèce et à l'Italie ; mais elle avait déjà acquis une unité et un nom, avant qu'elle ne fût incluse dans la province romaine, comme partie du royaume Galate. Saint Paul adopta la division administrative des Romains ; et l'on conçoit dès lors aisément que les Églises d'Antioche, d'Icône, de Derbe et de Lystra, aient été désignées comme Églises de Galatie. C'était leur nom commun ; et, d'autre part, que, les noms locaux survivant encore, Derbe et Lystra aient été appelées, dans les Actes, cités de Lycaonie, et Antioche, ville de Pisidie.

Le deuxième argument que M. Rendall propose, est tiré du langage de saint Paul ; il nous paraît plus nouveau. Quand l'Apôtre conçut à Éphèse le plan de réunir des aumônes pour soutenir les « saints » de Jérusalem, les deux groupes auxquels il s'adressa d'abord furent la Galatie et l'Achaïe (I Cor., XVI, 1). Peu de temps après, les Églises de Macédoine et d'Asie se joignirent à leur tour pour cette contribution ; il est certain que l'Apôtre déploya toute son énergie afin d'assurer l'union de ces Églises dans ce but ; il exposa même sa vie afin d'aller en personne présenter la députation à Jérusalem.

Si donc par Galatie on entend la province romaine, composée de la Galatie du nord et des provinces du sud, rien de plus clair, et la liste des Églises pauliniennes est complète ; si, au contraire, la Galatie ne représente dans cette nomenclature que ce qu'on est convenu d'appeler la Galatie proprement dite, comment s'expliquer l'absence d'invitation aux quatre Églises du sud, si anciennes cependant, et les mieux établies de toutes ? elles étaient relativement proches de saint Paul à Éphèse ; la liste des envoyés, donnée dans les Actes (XX, 4),

comprend, outre Timothée de Lystra, Gaius de Derbe, qui n'est pas mentionné ailleurs comme associé de saint Paul. On n'y spécifie aucun député de la Galatie du nord.

*
* *

L'Iturée et la Trachonitide. — L'assurance dogmatique et sereine de M. Ramsay, en tranchant la question géographique controversée de l'Iturée et de la Trachonitide sur l'autorité d'Eusèbe, a provoqué un article de M. Georges Adam Smith, géographe distingué.

Deux observations générales précèdent sa discussion : la première, judicieuse, et que nous faisons volontiers nôtre, est celle-ci :

Tous ceux qui sont initiés à la géographie de la Palestine de l'est savent combien les noms des différentes parties de cette région sont et ont toujours été *élastiques*. Bashan et Galaad dans l'Ancien Testament, la Pérée de Josèphe, le Hauran de nos jours : autant de noms qui désignent tour à tour un territoire restreint et déterminé, puis une région immense, sinon la Palestine transjordanienne tout entière. Les dénominations officielles, du reste, sont sujettes aux mêmes fluctuations ; le kaimakamat de Jaulan, par exemple, s'étendait il y a quarante ans, selon Porter, beaucoup plus à l'est qu'il ne s'étend aujourd'hui, d'après Shumacher. Ce fait est dû à plusieurs causes, dont la moindre n'est pas assurément que dans ces contrées, de tout temps réfractaires à la loi et à la discipline, l'Arabe nomade dresse sa tente selon son bon plaisir; il s'établit là où des pâturages plus riches lui sourient, là surtout où il est à l'abri de tout contrôle. Lance-t-on à sa poursuite les zaptiés ou les soldats du gouvernement, il s'enfoncera du côté de la steppe; son courage et sa lance lui assureront toujours quelque gîte nouveau. Son nom le suit et s'attache bientôt à la contrée qu'il s'est choisie. Tels les Druses qui abandonnent le Liban et se fixent au Djebel Hauran, dont ils changent le nom en celui de Djebel Ed-Druz.

Sa seconde observation est également marquée au coin du bon sens. M. Ramsay exagère l'importance d'Eusèbe dans l'intérêt de sa thèse. Eusèbe est une grande autorité sans doute ; encore n'est-il pas infaillible ; dans la Palestine de l'est en particulier, il est manifestement en contradiction plusieurs fois avec le texte des inscriptions locales; il vécut à une époque trop éloignée de celle de saint Luc pour devoir être préféré au témoignage d'auteurs contemporains.

Ces remarques préliminaires faites, M. Smith se demande si Trachon et Trachonitis désignent absolument une même contrée. Il croit, en

s'appuyant sur Strabon, Josèphe, Ptolémée, que Trachon occupait les deux grands gisements de lave ou « tempêtes de pierre », qu'on voit au sud-est de Damas : le *Ledja* et le *Safa*. Celui-ci, à cause de sa situation trop à l'écart, est peu connu; ce fut le *Ledja* qui hérita du nom de Trachon *par excellence*. Cette opinion a été confirmée par deux inscriptions.

Trachonitis, d'autre part, signifierait Trachon, *plus* le territoire environnant, c'est-à-dire *plus* l'Ulatha (district à l'est du lac Huleh ou Mérom), Panéas et les alentours. Cette partie pourrait aussi avoir porté parfois le nom d'Iturée. Seul Philon emploie le nom de Trachonitis pour désigner toute la tétrarchie de Philippe.

M. Smith en arrive ainsi à l'Iturée; les Ituréens sont un peuple fameux; archers habiles, répandus dans tout l'empire romain, ils ont été chantés par Virgile et Lucain; ils ont combattu sous César en Afrique; ils ont fait cliqueter leurs flèches dans le forum même. Marc-Antoine alla jusqu'à les prendre pour sa garde du corps; ce qui blessa profondément Cicéron : la présence de ces barbares, comme il les appelait, lui parut une insulte au Sénat. Ce renom des Ituréens montre combien était motivée la remarque de M. Chase que « les Ituréens étaient mieux connus que leur pays ».

M. Schürer a prouvé avec évidence que leur demeure était l'Anti-Liban, pendant que leur domination s'étendait au delà du Liban jusqu'à la mer. Les preuves de Schürer se réduisent au nombre de quatre :

1° Josèphe place l'Iturée au nord de la Galilée.

2° Sur une inscription d'environ la sixième année A. D., Q. Æmilius Secundus relate, qu'étant envoyé par Quirinius « adversus Ituræos in Libano monte, castellum eorum cepi ».

3° Dion Cassius appelle Lysanias, roi des Ituréens; le même écrivain et Tacite appellent Sæmus gouverneur des mêmes Ituréens; or Lysanias a gouverné le district du Liban, depuis la mer jusqu'à Damas, avec sa capitale à Chalcis; Sæmus était tétrarche du Liban.

4° Par-dessus tout, Strabon place les Ituréens dans l'Anti-Liban. Il établit bien nettement que la Trachonitide et l'Iturée sont deux pays séparés et distincts.

Mais en l'an 25 av. J.-C., des événements politiques réunirent ces deux contrées. Les injustices ou les écarts trop criants d'un Zénodore obligèrent Auguste à lui enlever le pays; il le confia à Hérode. A la mort de ce dernier, la Batanée, la Trachonitide, l'Auranitide, « avec la région autour de Banéas, » formèrent la tétrarchie de Philippe. Cette « région autour de Banéas » fut occupée et parcourue par les Ituréens à certaines époques.

Si Josèphe a donné légitimement le nom d'Iturée au nord de la Galilée, pourquoi saint Luc ne l'appliquerait-il pas au district correspondant à l'est du Jourdain?

De tout ceci il résulte qu'il n'est nullement prouvé que l'Iturée et la Trachonitide ne faisaient qu'un. Mais cela n'est pas impossible. Des noms vagues et mal définis, l'esprit nomade, hardi et éminemment arabe des Ituréens d'une part, de l'autre la destruction de leurs forteresses et de leurs repaires la sixième année A. D., toute leur histoire en un mot nous autorise à regarder comme possible une émigration vers les régions inaccessibles du Trachon. Les Druses, leurs successeurs dans le Liban, et qui pour quelques-uns passent pour leurs descendants, ont bien fait une manœuvre analogue en plein dix-neuvième siècle.

M. Georges Smith conclut très sagement : A l'origine, l'Iturée et la Trachonitide étaient des districts séparés; l'histoire n'offre aucune preuve de leur fusion; un grand nombre d'analogies cependant nous permettent de croire qu'elle a pu facilement se réaliser : mais en fait, cette fusion s'est-elle opérée?

Fr. Al. Van den Wildenberg.

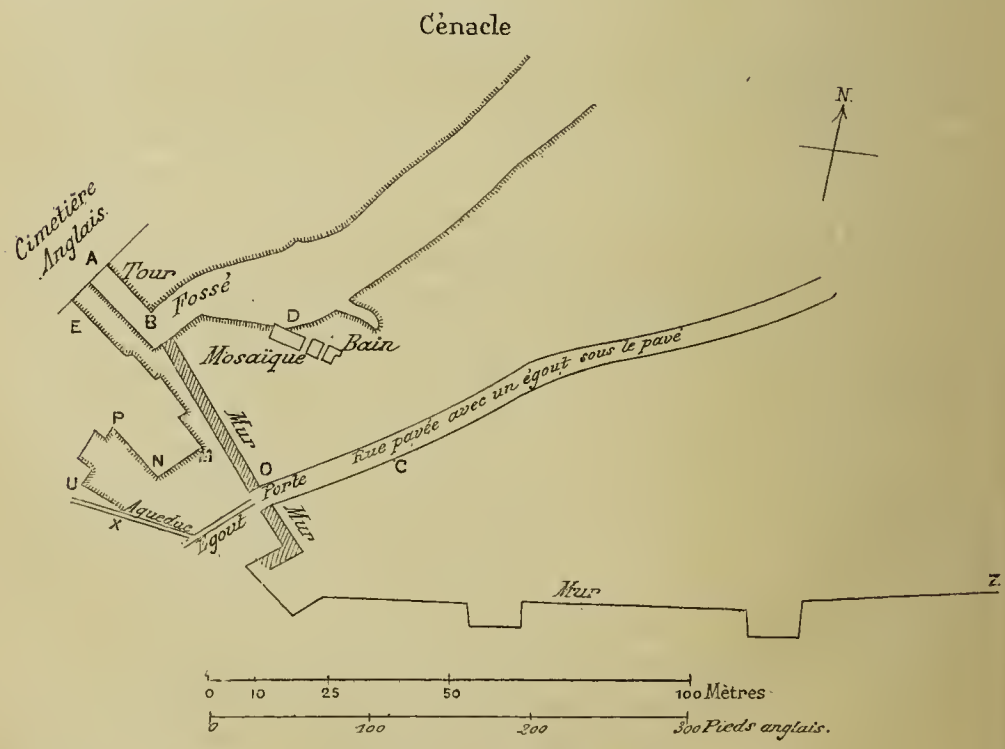
Jérusalem.

CHRONIQUE DE JÉRUSALEM.

Jérusalem, 15 nov. 1894.

L'intérêt excité par les fouilles de M. Bliss va croissant. Les personnes qui voudront en connaître les particularités liront le récit détaillé qu'il en fait dans le *Quaterly statement* de la Société anglaise, en attendant l'ouvrage qui en exposera les résultats définitifs. Cependant la sympathie que le courageux et habile explorateur témoigne en toutes circonstances à l'École de Saint-Étienne nous permet de mettre nos lecteurs au courant des principales découvertes.

Le plan ci-dessous, dont nous empruntons les éléments à la revue anglaise, permettra de suivre les explications que nous avons à donner.



Les fouilles au sud du Cénacle.

Il importe de distinguer plusieurs parties bien distinctes.

1° La tour AB, qui fait suite au rocher taillé, visible dans le cime-

tière protestant, et découvert il y a plus de vingt ans par M. Maudslay.

La base de la tour est le roc lui-même, surmonté de pierres d'environ $0^m,75$ sur $0^m,30$, d'un bossage grossier, mais sans aucune trace de la taille dite des croisés.

2° Une contrescarpe, formée du rocher lui-même, qui constitue à son tour un escarpement plus ou moins élevé du côté de la vallée, EMNPUX. Cet escarpement suit d'abord une ligne droite, avec quelques angles rentrants. Au point O, il retourne à l'ouest pour revenir au sud, puis à l'est; au point P il rencontre un aqueduc, découvert par M. Bliss à un niveau supérieur à celui de l'aqueduc déjà connu. La direction ultérieure de l'escarpement n'a pas été reconnue.

3° A partir du fossé de la tour commence un mur; au point O, il est interrompu par une porte, mais il reprend, formant d'espace en espace des tours. La première fait une saillie de 12 pieds anglais, sur une longueur de 35; les autres ont les mêmes proportions. Les fouilles ont continué jusqu'au point Z. Ce mur, dont les fondations sont très médiocres, est composé d'un appareil lisse petit, mais très soigné : quelques pierres atteignent 1 mètre en longueur; les joints sont très fins; sur cet appareil repose par endroits un autre appareil à refend.

4° La porte est placée au-dessus d'un égout qui débouche dans la vallée quelques mètres plus loin. Cet égout remonte vers le nord-est, tout le long d'une rue que M. Bliss a suivie l'espace de plus de 100 mètres. Cette rue est pavée de belles pierres blanches assez usées. Notons, ce point est capital, que la porte est indiquée par trois seuils placés les uns sur les autres. Celui du milieu est au-dessus du pavé inférieur de la rue, c'est-à-dire du seuil inférieur, de $0^m,40$. Sur ce seuil repose une autre pierre, fort bien disposée, sans qu'il soit possible de dire actuellement si c'est un quatrième seuil, puis une couche de mortier, et enfin le seuil supérieur, qui dépasse le deuxième de $0^m,75$. La largeur des seuils est de 3 mètres, soit environ 6 coudées.

5° Au point D, une mosaïque qui paraît être le pavé d'une chapelle mortuaire repose en partie sur le fossé, dont l'escarpe paraît avoir été écornée pour faire place à cette construction. Au point C, une maison byzantine traverse la rue; elle est aussi pavée en mosaïques, à un niveau de $0^m,80$ au-dessus de la rue.

6° Divers objets ont été trouvés : poteries juives, lampes chrétiennes, bases et pierres portant le style et la taille des croisés.

Telles sont les données positives contenues dans les rapports de M. Bliss et qu'il a bien voulu nous faire constater sur le terrain. Il se montre d'ailleurs extrêmement circonspect dans les conclusions, réserve que nous ne pouvons qu'imiter. Nous devons cependant nous demander :

1° dans quel rapport se trouvent ces divers éléments, 2° à quelle époque devons-nous les attribuer?

La tour dont nous avons parlé en premier lieu fait partie d'un système de fortifications intérieures. C'est moins le mur de la ville que l'enceinte spéciale d'une forteresse. Ce point paraît établi, soit par la disposition de cette enceinte par rapport au mur nouvellement découvert, soit par le témoignage de Josèphe qui affirme que la ville n'était protégée au sud que par un seul mur.

La ligne de rochers (EMNPUX) dont le tracé est si bizarre n'était-elle qu'une carrière, ou faisait-elle partie réellement du système des fortifications? M. Bliss rejette l'hypothèse d'une carrière. Il reconnaît que cette coupure ne porte à son sommet ni trace de murs ni sections pour placer les pierres, mais il réserve avec soin la possibilité d'un mur. A la fin de son rapport, cependant, il paraît tenir beaucoup moins à ce mur. Et, en effet, on pourrait très bien admettre que le rocher a été taillé pour augmenter la difficulté d'une escalade, sans qu'il fût nécessaire d'en couronner la crête par un mur. Ce second mur, placé si près de l'autre, semblerait un non-sens.

Mais si ce travail a été fait pour la défense, comment expliquer ces formes étranges? De E à M, tout s'explique, mais dans quel but le saillant NPUX? M. Bliss réfute l'hypothèse d'une carrière parce qu'on ne voit nulle part les traces bien connues de la section des blocs; cela prouve que le dernier travail avait pour but la fortification, mais avant? On peut supposer qu'il y avait là une carrière, peut-être un monument isolé, placé dans l'anfractuosité MN.

Plus tard on se serait contenté de rectifier les lignes, sans enlever le saillant. Nous croyons que cette explication est au fond favorable à l'hypothèse de M. Bliss, dont il convient d'ailleurs d'attendre les découvertes ultérieures.

Le mur avec sa porte est la partie la plus importante. C'est évidemment le mur du sud. Quant à la porte, elle est à peu près exactement au point où les études théoriques avaient fixé la porte du Fumier (Hoschphot : Neh., III, 13), nommée, du temps de Josèphe, porte des Esséniens. Cette porte étant à 1.000 coudées de la porte de la vallée, au sud, cette distance coïncide avec celle qui va de la porte de Jaffa à la porte découverte, et la présence de l'égout sous la rue et sous la porte est une explication tout aussi frappante du nom qu'elle avait reçu.

Nous concluons donc que le rocher, le mur et la tour sont entre eux dans le rapport de fortifications ordonnées à la défense. Il est beaucoup plus difficile de se prononcer quand il s'agit des dates respectives. Essayons de remonter depuis la plus basse époque.

Plusieurs pierres portent l'empreinte des croisés. M. Bliss a même relevé sur une des pierres de l'égout une croix qu'il leur attribue. Cependant aucun objet en place ne se présente comme leur œuvre. En revanche, nous avons deux mosaïques qui ne peuvent guère être postérieures au sixième siècle. L'une empiète sur le fossé (D), ce dernier est donc antérieur, l'autre est posée sur la rue à $0^{m},80$ au-dessus du pavé, la rue est donc antérieure, comme le fossé, à l'époque byzantine.

Un témoignage analogue est fourni par les trois seuils. Celui de dessus, à $1^{m},15$ au-dessus de la rue, d'ailleurs assez semblable à ceux de l'église Eudocienne de Saint-Étienne, appartient, selon toute apparence, au temps d'Eudoxie. On sait que cette princesse releva les murs de Jérusalem et renferma dans la ville la piscine de Siloé ; elle augmenta donc l'enceinte du côté du sud.

Ce fait, que nous connaissons par le témoignage d'Antonin, nous indique en même temps qu'à l'époque romaine l'enceinte fortifiée ne s'étendait pas jusque-là. Le second seuil ne peut donc être l'œuvre d'Hadrien. Il n'est pas non plus l'œuvre des Hérodes, car aucun témoignage ne nous dit qu'ils aient fortifié la ville du côté du sud. Historiquement nous touchons à la grande restauration de Néhémie; son récit nous suggère précisément qu'il releva les murs à la même place. Mais alors le troisième seuil nous amène à Salomon ou à David ? L'imagination recule, mais enfin pourquoi pas?

J'avoue cependant que j'ai une certaine difficulté à attribuer le mur à cette époque, Salomon s'étant servi, au moins pour le Temple, d'un très grand appareil. Les seuils sont bien l'un sur l'autre, et ce serait trancher la difficulté avec trop de désinvolture que de prétendre que l'unique auteur de cette porte se serait plu à les empiler. Mais je remarque que le mur, y compris les fondations, suit, du côté ouest, le niveau du seuil supérieur, et je ne crois pas que les appareils différents qu'il renferme indiquent deux séries de travaux. La destruction opérée par les Romains a dû être complète; toutes les bonnes pierres du mur auront été enlevées et utilisées. Si les seuils sont restés, c'est qu'ils n'étaient pas bons à grand'chose. Eudoxie aura repris les anciennes limites et bâti le mur d'un seul coup avec les pierres plus ou moins homogènes que lui livraient les débris antérieurs.

Nous avons refusé d'attribuer ce mur aux croisés parce que, outre qu'il ne porte pas leur marque, les pèlerins attestent que, du temps des Croisades, le cénacle était hors des murs. Mais la tour, avec son système de fossés qui se dirigent à l'est du Cénacle et le serrent de fort près, a pu et dû être réparée par eux pour servir d'enceinte à

l'abbaye du mont Sion. C'est pour cela peut-être qu'on retrouve çà et là des pierres accusant leur travail.

Nous avons risqué ces explications, non sans crainte, car si notre prochaine chronique peut les confirmer, elle peut aussi les démentir.

*
* *

Au mont des Oliviers, sur la pente qui regarde le mont des Francs, au sud des possessions russes et un peu à l'orient des Carmélites, un propriétaire du village poursuit depuis plus d'un an des fouilles qui ne manquent pas d'intérêt. Il a mis au jour des salles pavées de mosaïques blanches, terminées aux angles par une sorte de cuvette également en mosaïques, sans orifice de dégagement, une citerne dont l'ouverture est bien encadrée, enfin une sorte de chapelle mortuaire avec une inscription en mosaïques noires sur fond blanc.

Les mosaïques de cette petite salle ont exactement le dessin de la chapelle analogue que nous avons à Saint-Étienne, sauf l'agneau central (*Rev. bibl.* 1892, p. 118). Les dimensions sont $4^m,63 \times 4^m,63$ de longueur, avec un petit mur de séparation probablement postérieur, et $4^m,12$ de largeur. La chapelle du mont des Oliviers est tournée vers le sud, à juger par l'inscription, cependant elle se termine probablement à pan coupé, sans abside. Elle est placée en travers d'une salle plus longue, pavée de mosaïques en couleur, représentant des écailles semées de fleurs. Cette grande salle ($9^m,12$ de large et jusqu'à présent $11^m,30$ de long) n'a pas encore été complètement découverte.

On y trouve à des places régulières des bases de colonnes.

L'auteur des fouilles a recueilli sept à huit colonnettes de marbre avec chapiteaux ($0^m,75 \times 0^m,18$) surmontés d'un scellement qui se soudait probablement à une table d'autel. Les chapiteaux sont byzantins. Une de ces colonnettes mérite une mention spéciale; elle est cannelée, selon le mode ionique, très effilée et terminée par un orifice : c'est exactement le type d'un chandelier; elle est en albâtre.

Revenons à l'inscription : elle est tellement facile à lire que nous en donnons la reproduction sans fac-similé.

ΥΡΕΡ ΑΝΑΠΑΥϹΕΩϹ ΕΥϹΕΒΙΟΥ ΠΡΕϹΒΥΤΟ
ΘΕΟΔΟϹΙΟΥ ΔΙΑϰ : ΕΥΓΕΝΙΟΥ ΕΛΠΙΔΙΟΥ
ΕΥΦΡΑΤΑ : ΑΓΑΘΟΝΙΚΟΥ ΤΩΝ
ΜΟΝΑΖΟΝΤΩΝ

Dimensions du cartouche : $2^m,44$ sur $0^m,44$; —hauteur des lettres : $0^m,08$.

Les lettres εθοσφω sont strictement carrées, ce qui est signe d'une époque relativement basse, mais n'indique pas le siècle avec précision. Les ι sont surmontés de deux points, non pas au-dessus de la lettre, mais à côté du sommet, là où on mettrait la barre du T. Cette particularité, à l'inverse des caractères carrés plus faciles à exécuter en mosaïque que les formes rondes, nous rapproche de la paléographie. Elle indiquerait le septième siècle, plutôt que le sixième, dans lequel on mettait ces points au-dessus de la lettre. Je ne vois pas de raison de descendre plus bas, et même, à cause des circonstances historiques, je croirais ce travail antérieur à Chosroès (617).

L'inscription se traduit : Pour le repos d'Eusèbe prêtre, de Théodose diacre, d'Eugène, d'Elpide, d'Euphrate, d'Agathonique, moines.

Qui étaient ces moines? il m'a été impossible de retrouver leurs traces dans les vies des Pères. Les Eusèbe, les Elpide, les Théodose ne manquent pas dans l'histoire de l'Église de Jérusalem, mais rien ne conduit à une identification.

Nous sommes en présence d'un grand monastère, lequel?

Il ne s'agit pas du sanctuaire de l'Ascension, ni de l'Enseignement du Seigneur, ni de la Galilée, or ce sont à peu près les seuls dont les pèlerins se préoccupent.

On pourrait songer au fameux monastère de Mélanie, qui était bien certainement au mont des Oliviers. Ce monastère, quoique latin d'origine, aurait pu passer entre des mains grecques. Je conjecture que cela a eu lieu en fait, en voyant citer comme successeur de Mélanie Gerontios. Mais ce qui m'arrête, c'est que le monastère de Mélanie fut relevé par les Latins aux temps des croisades. Du moins ils durent le relever sur ses anciens fondements, et dans les fouilles du mont des Oliviers, nous ne voyons aucune trace du passage des croisés.

Phocas, qui donne ce renseignement, aurait dû indiquer plus clairement où se trouvait ce couvent. Il se trouve au mont des Oliviers, et il nous dit que le couvent de Mélanie est à gauche de la ville. Quelle ville? Jérusalem sans doute, mais quelle gauche? et comment place-t-il un couvent du mont des Oliviers à gauche de Jérusalem (1)?

A défaut d'autre indication, je rappelle qu'au mont des Oliviers, au commencement du neuvième siècle, il y avait encore trois églises : « In sancto monte Oliveti ecclesiæ III : una ascensio Domini, inter presbyteros et clericos III : alia, ubi docuit discipulos suos Christus, ubi sunt

(1) Phocas, *P. G.*, t. CXXXIII, p. 946 : Ἐν δὲ τῷ εὐωνυμωτέρῳ μέρει τῆς πόλεώς ἐστι μοναστήριον ῥωμαϊκὸν ἐπικτισθὲν, ὡς ὁ λόγος ἔχει, ἐν τοῖς θεμελίοις τῆς παλαιᾶς μονῆς τῆς παρὰ τῆς ἀοιδίμου Μελάνης ἀνεγερθείσης.

monachi III, presbyter I : tertia in honore sanctæ Mariæ, clerici II. » (*Commemoratorium de casis Dei vel monasteriis*, c. 808.)

*
* *

J'avais précédemment cherché sur le chemin de Djeba à Mukhmas le théâtre de l'action d'éclat de Jonathas (I Sam., XIV). C'est, je pense, le lieu qu'a indiqué Robinson; mais je n'y avais rien vu de bien caractéristique. Nous résolûmes de remonter le ouady Souweinit, qui sépare les deux villages bibliques, d'assez bas pour être sûr de voir les deux rochers Boses et Seneh. Ce tour ne peut se faire qu'à pied. Nous passâmes par le Kh.-el-Hayeh (voir la carte anglaise); ce n'est décidément pas Haï. Les ruines, assez imposantes, ne sont que les restes d'un grand château, probablement d'époque romaine; on trouve même des mosaïques. Une descente très raide nous conduisit à mi-côte de la vallée que nous commençâmes à remonter dans la direction de Michmas. Après une demi-heure, une petite vallée innommée débouche du sud : nous sommes à une laure. Ce doit être celle de saint Firmin (1).

La vallée est si resserrée qu'il n'y a nulle part place pour une église. Elle a dû être creusée dans le rocher lui-même. Ce serait bien intéressant de pénétrer dans l'intérieur de la laure.

Mais lorsqu'on a gravi, non sans se faire la courte échelle, des rochers escarpés, on lève les yeux au ciel, et on aperçoit au-dessus de sa tête un orifice rond : c'est la cheminée qui conduit aux cellules. Il faudrait avoir, pour suivre cette voie, une échelle.

En tous cas la main de l'homme est bien visible : il y a eu, à l'origine, des cavités naturelles, mais la régularité des fenêtres et des portes à angles carrés, les couloirs taillés dans le rocher, indiquent un long travail. Nous serions tentés de croire que Firmin a choisi le lieu consacré par le souvenir de Jonathas, mais ici encore rien de caractéristique : d'ailleurs le rocher surplombe considérablement, l'escalade serait impossible.

Environ dix minutes plus loin, nous croyons être au point voulu. Du côté du sud, s'ouvre une immense caverne naturelle, qui ne paraît pas avoir été employée par les moines; elle n'était pas assez dé-

(1) *Vie de saint Saba*, (*Eccl. graec. monum.*, Cotel., t. III), p. 240. Le bienheureux Firmin, qui établit une laure dans la région de Machmas... Métaphraste a Μαλχᾶ, sans doute le Malcha actuel, au sud de Jérusalem : mais ce lieu ne contient pas de vestiges de laure et n'a jamais été propre à en avoir; les laures étaient toujours dans le désert. Nous attribuons à saint Firmin la laure la plus rapprochée de Machmas, car il y en a encore deux autres dans le w. Souveinit, en descendant.

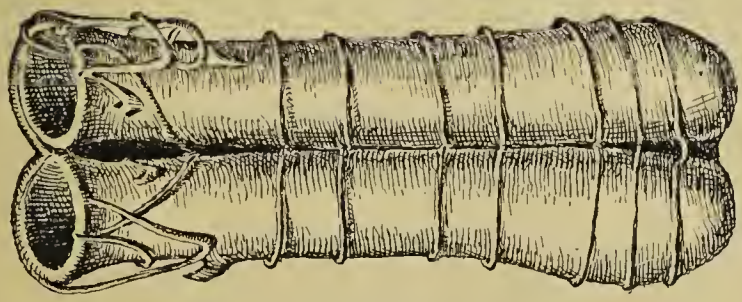
fendue. Au-dessus, le rocher s'élève à pic et se termine par une dent aiguë. Du côté du nord, la paroi, longtemps infranchissable, s'ouvre pour laisser place à un couloir; deux crêtes de rocher le dominent, et des deux côtés leurs flancs sont déchirés de grottes profondes qui n'offrent pas la régularité des cellules de Firmin.

Plus loin, les rampes de la vallée s'adoucissent; elles sont encore escarpées, mais comme un peu partout dans la montagne de Juda et d'Éphraïm.

Le couloir en face de la grotte paraît donc être le chemin de Jonathas. C'est bien la situation décrite (v. 4 et 5). La réflexion des Philistins prend une précision singulière : « Voici des Hébreux qui sortent des cavernes où ils se sont cachés (v. 11). » On sait le reste. Les gens de Saül, voyant le désordre des Philistins, n'avaient qu'à descendre la vallée par le chemin relativement facile qui conduit à Michmas; ils coupaient ainsi l'extrémité de leur aile gauche et repoussaient le reste vers Bethel (v. 23). De Djeba on ne pouvait voir le lieu du combat, car le village ancien était situé, comme aujourd'hui, légèrement sur le revers sud de la colline. Aussi le texte sacré nous dit que Saül était à Migron (v. 2). J'ai été tenté d'identifier ce lieu et Tell Miriam; mais, à Tell Miriam, Saül aurait été trop exposé; il aurait infailliblement été victime de la manœuvre des Philistins qui consistait à l'envelopper. Du sommet de Djeba on comprend parfaitement cette campagne, dont on aperçoit presque tous les points stratégiques marqués par la Bible. Aussi est-ce une promenade que nous recommandons beaucoup.

*
* *

Nous donnons ici le croquis d'un double vase à parfum, trouvé à Saïda (Sidon).



Vases à parfums.

Il est en verre, les deux parties sont soudées ensemble et l'ouvrier a aussi coulé du verre en fusion pour former les ligatures.

*
* *

Un sarcophage, trouvé à Djifneh, porte l'inscription gravée sur le côté, dans un encadrement simple: יהודה בר אלעזר, Judah, fils d'Éléazar,

Le ע et le ד sont joints par une ligature de manière à ne former qu'une seule lettre dans laquelle la partie gauche du ע disparaît.

*
* *

Les conférences publiques du lundi au couvent de Saint-Étienne auront lieu dans l'ordre suivant :

Les fouilles de Jérusalem, par le R. P. Germer-Durand;
Les piscines de Jérusalem, par le R. P. Séjourné;
La patrie de Job, par le même;
Béthulie, par dom Jean Martha;
Les Esséniens, par le R. P. Lagrange;
Capharnaüm, par dom Heydet.

*
* *

Nous avons lu avec étonnement dans quelques journaux, même catholiques, qu'une société anglaise venait d'acheter le tombeau du Christ.

On ignore donc en France l'existence de Saint-Sépulcre? Nos lecteurs ont compris qu'il s'agit du tombeau dit de Gordon, qui faisait partie du cimetière chrétien de Saint-Étienne. Il est maintenant entouré d'un beau mur, mais on n'a pas commencé de fouilles. Nous les suivrons avec d'autant plus d'intérêt qu'elles renferment probablement les dépendances et l'*asnerie* du moustier de Saint-Étienne (1).

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) *Saint-Étienne et son sanctuaire à Jérusalem* (Paris, 1894). p. 187.

RECENSIONS

Le Sanctuaire de Kirjath Jearim. — *Étude sur le lieu du culte chez les Israélites au temps de Samuel*, suivie d'une note historique sur *la situation du peuple hébreu à la même époque*, par H.-A. Poels, *bachelier en théologie de l'Université de Louvain*. Louvain, J.-B. Istas; Gand, H. Engelcke, 1894.

La topographie de la tribu de Benjamin est à l'ordre du jour. Les lecteurs de la *Revue biblique* connaissent le consciencieux travail de l'abbé Heidet sur *Maspha et les villes de Benjamin, Gabaon, Gabaa et Beroth* (juillet 1894, p. 321 et suiv.), qui n'aura pas manqué d'ébranler çà et là des convictions déjà anciennes. Le savant professeur de Jérusalem n'a pas craint de donner de violents coups de pioche sous les fondements mêmes de certaines « opinions communes », et il s'est convaincu que tout bâtiment ici ne repose pas sur le rocher vif. Bien souvent de fait notre science sur les anciennes villes bibliques ressemble sous ce rapport à ces villes mêmes : pour trouver le rocher il faut percer d'immenses couches de débris. M. Heidet y a consacré de longues années de travail.

Et voici qu'au même moment un autre pionnier de la science biblique apparaît sur le même terrain, et attaque le même édifice sur des points en partie identiques, avec des instruments différents mais analogues, et d'une main aussi vigoureuse, stimulé, lui aussi, par la noble passion de la vérité scientifique.

Et cependant quelle différence de résultats! C'est à réduire au désespoir le chercheur le plus ardent. M. Heidet retrouve Gaba (et Gabaa de Benjamin) à *Djeba*^{c}, Gabaa de Saül à *Schafât*, Gabaon à *Nebi-Samwil*, Maspha à *El-Bireh*. Le savant néerlandais au contraire ne s'occupe guère du site exact de ces localités, mais il soutient que les trois premiers noms désignent le même endroit, tandis que Maspha en était tout près. Et ce dernier, à son tour, est la même localité qui ailleurs est appelé des noms de Bethel (I Sam., x, 3), de Galgala (x, 8; xiii, 4 et suiv.) et de Nob (xxi, 2; xxii, 9).

La première partie de son travail est intitulée *Gibeon et Nob;* la deuxième, *les Sanctuaires de Ha-Mizpa et de Ha-Gilgal*. En voici les principales assertions :

Gabaon était tout près de Kirjath Jearim. La colline où se trouvait l'arche d'alliance après son séjour chez les Philistins était entre les deux villes : c'est la *Gibea* de Kirjath Jearim (I Sam., vii, 2; ii Sam., vi, 34) et la *bama* de Gabaon (I Par., xvi, 39, etc.) (p. 4-8). Gabaon est encore identique à Gabaa (Gabaa de *Saul* ou *de Benjamin*); les listes de Josué, xviii, 24 et suiv. s'y opposent formellement, mais ces listes ne sont pas dans tous les détails d'une authenticité certaine (p. 8-20). — Rama (Juges, xix, 11) « touchait à Gibea ». Il est identique à Ramathaim-Sophim, « le village de Samuel », et à la ville anonyme dans le pays de Suph, où arriva Saul après avoir cherché les ânesses de son père et où il reçut l'onction royale. C'est dans ce sens que l'auteur tâche d'expliquer ce fameux voyage, hérissé de tant de difficultés topographiques (p. 20-30). L'emplacement d'Eben ha-Ezer « dans la plaine de Gabaon » l'occupe

(p. 30-40). Ensuite Gaba est identifié à Gabaa-Gabaon (p. 40-49). Et « le sanctuaire de Nob » (*colline, hauteur*) (p. 50-65), celui de Ha-Mizpa (p. 66-79) et de Ha-Gilga (p. 86-103), — deux autres noms synonymes, — ne sont pas autre chose que le sanctuaire connu de l'arche d'alliance sur le Gibea de Kirjath Jearim. Ailleurs néanmoins (Jug., xx et suiv.) la Mizpa est « la colline du culte » à *Silo*, où se trouvaient alors le tabernacle et l'arche (p. 79-84), — tandis que « la ville de Mizpa » du temps de Jérémie est de nouveau la colline de l'arche près de Gabaon et de Kirjath Jearim, maintenant devenue une ville et fortifiée par le roi Asa (III Rois, xv, 22 (p. 84 suiv.).

L'auteur, « n'ayant pas visité le pays, ne (veut) pas discuter l'emplacement précis de Gibeon et de Rama » (p. 97). Ce qu'il a voulu prouver est énoncé à la p. 103 dans ces termes : « Nous avons prouvé qu'aux jours de Samuel, le sanctuaire de l'arche d'alliance se trouvait à *Nob* sur le sommet de *la colline* (la Gibea = la Bama) entre *Kirjath Jearim* et *Gibeon*. En même temps nous avons constaté qu'à l'occasion des grandes assemblées religieuses, les auteurs bibliques parlent de *la colline*, sans détermination ultérieure. Dans la seconde partie, nous avons démontré que *la mizpa* et *le gilgal*, ainsi que *la gibea* et *la bama* désignent *la colline* du culte public. — *L'institution de l'unité de sanctuaire en Israel remonte à une très haute antiquité.* Les antiques récits, qui, d'après une interprétation plus de vingt fois séculaire, semblaient la nier, apportent une confirmation qui ne peut être suspecte à personne. Dans toute la Bible on ne trouve qu'un seul sanctuaire national du peuple hébreu, c'est celui *de l'arche d'alliance* qui de Silo fut transporté à Kirjath Jearim, de Kirjath Jearim à Jérusalem (1).

Faut-il dire notre opinion sur ces thèses ? Le résultat sans doute est séduisant. Il y aurait là une solution aussi simple que radicale du vieux problème de l'unité du sanctuaire chez les Hébreux, — et nous serions bien charmés de pouvoir féliciter notre jeune compatriote d'avoir décidé ce point à la satisfaction du monde savant. Mais avouons franchement qu'une première lecture très attentive avec la confrontation des principaux passages n'a pas suffi pour nous donner cette conviction. Impossible de relever ici tous les doutes qui nous restent sur certains détails de son argumentation. Il faut nous contenter d'une remarque générale. L'auteur, ne voulant pas discuter l'emplacement précis de son sanctuaire unique à noms multiples, semble avoir trop peu dirigé son attention vers les difficultés topographiques. Gaba, par exemple, d'après I Sam., xiv, 5 et Is., x, 28 et suiv., se trouvait au midi de Michmas, dont il était séparé par un profond ravin. Chez Isaïe il est nommé entre plusieurs villes situées au N. et au N. E. de Jérusalem. Et aujourd'hui encore on trouve au N. E. de Jérusalem deux localités portant exactement les mêmes noms, *Gébaᶜ* au midi, et *Michmâs* au nord du *Ouâdi es-Suweinît*, un des ravins les plus profonds et les plus escarpés du pays. Ce fait, nous semble-t-il, devait du moins être mentionné. Aussi p. 45 et suiv. l'auteur parle de cette ville d'une manière très obscure. Gaba, nous dit-il, « était situé sur la frontière septentrionale du royaume de Juda » ; et « tout le territoire de Benjamin appartient à Juda ». Vu que la tribu de Benjamin était au nord de celle de Juda, nous en concluons que Gaba était sur la frontière *septentrionale* de Benjamin, où de fait nous trouvons le *Gbéaᶜ* actuel. M. Poels, néanmoins, par un procédé que nous ne comprenons pas assez, parvient à conclure que Gaba « est identique à Gibeon » (p. 37) et se trouve par conséquent sur la frontière *méridionale* de Benjamin, dont Kirjath Jearim, situé sur les flancs de la même

(1) Vu l'énoncé général de cette dernière assertion, on se demande pourquoi l'auteur ne s'est pas occupé de I Par. xvi, 39 et suiv.; xxi, 29. Il y aurait là aussi une difficulté à résoudre.

montagne (p. 7), « formait le point de départ » (p. 2). — Nous ne croyons pas du reste que cette identification de *Gaba* avec *Gabaon* forme une partie essentielle de sa thèse sur l'unité du sanctuaire. — Sur Maspha, Gabaon et Gabaa, nos lecteurs ont entre les mains le travail de M. Heidet. Quant à Galgala, que l'auteur place nécessairement *au-dessus* de Gabaa-Gabaon, il est digne de remarque que (I Sam., XV, 34) Saül *monte* de Galgala « vers sa maison à Gabaa », comme ailleurs aussi on *monte* en quittant Galgala (XIII, 15), et on *descend* en allant à Galgala (X, 8; XIII, 12; XV, 2). Jamais, au contraire, le texte ne mentionne une *descente* vers Kirjath Jearim, ou vers Gabaon, ou vers Maspha. (Voir, au contraire, VI, 21 et suiv.; IX, 13 et suiv., 25 et 27; X, 3).

En somme, l'identification de *Nob* avec la *Gibea* de Kirjath Jearim est celle qui nous semble le moins sujette à caution. Quant à Maspha et Galgala, nous doutons qu'il y ait eu dans ces villes un sanctuaire permanent. Il est vrai qu'à Maspha on fait des libations *lifnê Jahweh, devant la face de Jahvé* (I Sam. VII, 6; cf. X, 19 et 25), et que la même expression se lit (XI, 15; XV, 30) à l'occasion de solennités semblables à Galgala. Mais cela s'explique parfaitement dans une autre hypothèse, qui nous semble assez probable. L'arche d'alliance avait son sanctuaire à Kirjath Jearim, mais à l'occasion des assemblées solennelles du peuple, on l'aura transportée à Maspha et Galgala; elle peut même avoir accompagné Saül dans ses campagnes contre les Ammonites et les Amalécites. Le sanctuaire national était là où était l'arche, mais par cela même il était facile de le transporter temporairement. Ainsi on pouvait choisir pour les assemblées populaires les localités les mieux adaptées, sans dépouiller ces réunions de leur caractère religieux et de l'éclat des solennités du culte. Nous ne connaissons aucun texte qui s'oppose à cette hypothèse, et plusieurs passages au contraire semblent la recommander. De fait, I Sam., IV, 3 et suiv. l'arche est transportée ainsi de Silo dans le camp des Israélites, où elle tombe dans les mains des Philistins; et d'après l'exposition reçue, nous la trouvons dans des circonstances analogues à Béthel (Juges, XX, 18 et 26; XXI, 2), et à Gabaa (I Sam., XIV, 3, 18, 36 et suiv.). Dans le dernier passage, l'auteur dit expressément : L'arche de Dieu était dans ce jour *avec les fils d'Israel*. Il est vrai qu'ici la leçon est douteuse. M. Poels, après plusieurs autres savants, croit que dans le contexte il s'agit de *l'éphod* au lieu de l'arche (p. 42). En se basant sur les Septante il tient les paroles citées pour une parenthèse « ajoutée après coup pour expliquer (le) mot corrompu ». Mais les Septante aussi ont une parenthèse analogue : « Et Saül dit à Achia : Apportez l'*éphod* (car il portait l'*éphod* en ce jour devant Israël) ». Pourquoi donc les rejeter toutes les deux? Et si l'une ou l'autre est authentique, celle des Septante a l'air d'être modifiée d'après le v. 3. Et en tout cas le texte atteste la présence du grand-prêtre (et de l'*éphod?*) dans le camp militaire : ce qui laisse supposer aussi la présence de l'arche.

Malgré ces réserves, nous n'hésitons pas à reconnaître que le travail de l'abbé Poels mérite d'être lu et étudié d'un bout à l'autre. L'auteur se montre bien au courant de tous les travaux modernes, et présente quantité de remarques de diverse nature, nommément de critique textuelle, qui jettent une lumière inattendue sur plusieurs points obscurs de l'histoire de Samuel et de Saül. Ceci s'applique d'une manière spéciale à la *troisième partie* de l'ouvrage, où il étudie « la situation du peuple hébreu aux jours de Samuel », c'est-à-dire les rapports entre les Israélites et les Philistins à cette époque « et l'origine de la royauté en Israel ». On y trouve l'explication de plusieurs passages difficiles des chapitres VII-XV, où l'on a cru trouver des données contradictoires et par conséquent des fragments d'origine très diverse, réunis ensuite par une main assez inhabile. Voici en peu de mots les principales conclusions :

« Pendant tous les jours de Samuel », — c'est-à-dire pendant l'époque du *juge* Samuel, qui commence par la victoire de VII, 10 et suiv., et se termine par l'avènement du premier roi, Saül,— « la main de Jahvé fut sur les Philistins » (VII, 13), de sorte qu'ils n'inquiétaient plus les Israélites par leurs attaques (p. 105-108). Aussi les chapitres VIII-XIII décrivent un pays où règne la paix (p. 108-111). Seulement le mauvais vouloir ne manquait pas chez les Philistins, et comme les Israélites devaient acheter leurs armes et leurs instruments d'agriculture des forgerons ambulants philistins (ou phéniciens) qui parcouraient le pays, leurs ennemis fermaient à ceux-ci l'entrée du pays d'Israël (XIII, 19-22; p. 111-119). De fait, dans ces temps reculés, certains artisans ne se trouvaient pas partout : « le premier voyageur en Palestine », le *mohar* égyptien, rompit le limon de sa voiture dans les montagnes et ne trouva moyen de le faire réparer qu'à Joppé. (Voir Conder, *Survey of W. P., Special Papers*, p. 171.) — Les *nesîbîm* philistins qu'on trouvait dans le pays israélite (X, 5; XIII, 3) ne sont donc ni des gouverneurs ni des postes militaires, mais soit des postes commerciaux, soit plus probablement des *pierres* monumentales (comp. Gen., X, 26, p. 119-122). Cette manière de voir nous paraît être confirmée par le fait que l'auteur emploie pour un poste militaire les mots *massâb* (XIII, 23; XIV, 1, 4, 6, 11, 15) et *massâbâh* (XIV, 12). — Il est donc inexact de dire que la royauté en Israël doit son origine à la *domination* des Philistins qui aurait fait sentir le besoin de l'unité politique. Tout au plus on peut admettre qu'il y ait eu des *menaces* de ce côté. Quand il est dit (IX, 16) que le roi futur « délivrera son peuple des mains des Philistins », il s'agit d'attaques futures. Aussi le verset parallèle (X, 1) parle en général des « ennemis qui environnent » Israël, et les chapitres XI et XII (v. 12) montrent que le danger le plus imminent venait de l'autre côté du Jourdain, de la part des « fils d'Ammon » (p. 123-128). — Saül est élu roi par le sort dans l'assemblée du peuple à Maspha, mais alors un grand nombre d'Israélites refusèrent de reconnaître l'agriculteur de Gabaa (X, 26 et suiv.); ce n'est qu'après sa victoire sur les Ammonites qu'il est solennellement reconnu par *toute* la nation dans la nouvelle assemblée de Galgala (XI, 15). On est donc bien loin d'avoir un doublet dans la relation de ces deux assemblées, — comme en vain aussi on a cherché un doublet dans la double réprobation de Saül. Au chapitre XIII (v. 13 et suiv.), il est dit que « son règne ne subsistera point à jamais », c'est-à-dire « que le sceptre d'Israël ne restera pas dans sa *famille* »; au chapitre XV (v. 23, 26, 28), *Saül lui-même* est rejeté comme roi d'Israël, parce qu'il a « rejeté la parole de Jahvé ».

Cette dernière partie, exclusivement historique, ne donnera guère prise à des critiques sérieuses. Aussi elle suffirait à elle seule pour motiver une chaleureuse recommandation de l'ouvrage à tous ceux qui s'occupent d'études bibliques.

Maestricht. J.-P. VAN KASTEREN, S. J.

Enrico Gismondi, S. J. — *La Bibblia e la Sapienza greca. Studio storico-critico.* Roma, Tip. de Propaganda Fide, 1894-in 16, 54 p.

C'a été une opinion assez répandue parmi les anciens apologistes (Clém. Alex., Eusèbe, Théodoret, S. Cyrille, Tertullien, S. Ambroise, etc.), reprise plus tard par quelques modernes (Huet), soutenue peut-être encore aujourd'hui, que la philosophie et même en général la littérature grecque auraient fait de fréquents emprunts aux livres sacrés de l'A. T., au moins aux plus anciens d'entre eux. Les sages de la Grèce devaient, d'après cette opinion, la connaissance de ces écrits à leurs pérégrinations en Égypte, pérégrinations racontées avec complaisance par les Alexandrins et ceux qui les suivirent, et acceptées ensuite assez communément non seulement pour ce

qui regarde Platon et Pythagore, mais aussi pour Homère, Linus, Musée et Orphée. Évidemment, une fois admis l'histoire et la chronologie bibliques, ces voyageurs avaient dû trouver en Égypte tout au moins les livres mosaïques, si antérieurs à eux. Cela n'était pas du reste seulement évident par soi-même, mais affirmé directement par une foule d'auteurs, soit païens, comme Hermippe, Cléarque, Hécatée d'Abdère, Aristée, soit juifs, comme Aristobule, Philon d'Alexandrie, Flavius Josèphe. Enfin les preuves péremptoires de ces emprunts faits par les Grecs à la Bible se rencontraient dans les œuvres mêmes des classiques, depuis Homère jusqu'à Aristote, œuvres semées de doctrines exclusivement juives.

Tout cet échafaudage est bâti sur du sable, et il croule au moindre souffle. La simple description qu'en fait le P. Gismondi suffit pour le prouver. Les voyages des Grecs en Égypte (Platon peut-être excepté) sont, tout au moins, très incertains. Quant à ceux d'Homère et de ses prédécesseurs, même en admettant le caractère historique de ces personnages, ils doivent être relégués dans le domaine de la fable. La diffusion en Égypte des doctrines hébraïques et des livres qui les contiennent est de même, avant le VI siècle a. J.-C., plus que discutable. Les témoignages historiques que l'on cite sont en dehors de la question, ou bien ils sont dépourvus de toute autorité parce qu'ils sont l'œuvre soit de faussaires (comme dans le cas d'Aristée et d'Hécatée), soit de Juifs intéressés à démontrer le fait qu'ils affirment. C'est en effet aux Juifs et à l'intérêt qu'ils avaient à se rehausser aux yeux des païens que revient presque entièrement la responsabilité de cette légende. C'est pure invention de leur part que les relations entre les sages de la Grèce et leurs livres, ou leurs hommes; ils ont en outre adultéré certains ouvrages grecs en y introduisant des doctrines vraiment juives; et leurs falsifications ont induit en erreur les plus anciens auteurs ecclésiastiques auxquels la thèse des *infiltrations* hébraïques dans la littérature grecque offrait de grands avantages pour l'apologétique. L'auteur développe toutes ces propositions avec grand soin; il ne se contente pas d'abattre la légende, mais il nous explique comment elle a dû naître, comment elle s'est développée; il nous la fait abandonner, mais sans inspirer du mépris pour tant de personnages illustres qui l'ont embrassée, placés comme ils l'étaient dans des conditions bien différentes de celles que nous ont faites tant d'études postérieures. Aussi, ce qu'il y a d'étonnant, ce n'est pas que la légende ait trouvé du crédit auprès des anciens auteurs ecclésiastiques, mais qu'elle en trouve encore aujourd'hui chez certains apologistes. La théorie des anciens elle-même sur la dépendance directe des Grecs vis-à-vis des Juifs est cependant généralement rejetée. Il est loin d'en être de même pour les canons historico-critiques sur lesquels ils s'appuyaient. On accepte encore, sous bénéfice d'inventaire, des témoignages historiques postérieurs de plusieurs siècles aux faits qu'ils attestent, comme les apologistes acceptaient le témoignage de Diodore de Sicile sur les voyages d'Orphée. On est également trop porté à croire à l'identité réelle, et par conséquent à l'origine commune de doctrines religieuses qui n'ont souvent qu'une ressemblance apparente et une origine tout à fait distincte. On finit ainsi par faire remonter à la révélation primitive des doctrines dont on ignore si elles y étaient comprises, et qui, en tout cas, n'étaient pas même exprimées dans la révélation mosaïque.

La dissertation du P. Gismondi est donc utile à tout le monde pour ce qu'elle renferme. Elle donnera en outre à plus d'un une excellente leçon de méthode.

Rome. G. M. Semeria,
barnabite.

Anecdota Maredsolana, vol. II. *Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae*

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

versio latina antiquissima, edidit D. Germanus Morin, O. S. B. Maredsoli, apud edit., 1894, p. XVII-75.

Le Père Savi annonça dans cette même revue (*Revue biblique*, juillet 1893), par un article sérieux et profond sur le lectionnaire de Silos, le premier volume des *Anecdota Maredsolana,* entreprise hardie de dom Germain Morin, digne continuateur de la tradition bénédictine dans les études historiques et patristiques. Qui pouvait prévoir que le second volume serait dédié à la mémoire du P. Savi? C'est pourtant ce que Dieu a voulu. Il l'appela à lui peu de temps après la publication de cet article, et le P. Morin, obéissant à un sentiment de délicatesse qui nous a ému et charmé, a dédié à ce jeune ami, si vite ravi à nos espérances, ce second volume, contenant la *versio antiquissima* de la lettre de saint Clément aux Corinthiens : *In memoriam egregii ac desideratissimi Pauli Savi.*

Ce document, bien qu'extra-canonique comme beaucoup d'autres monuments de l'ancienne littérature chrétienne, intéresse cependant les études bibliques et tout particulièrement l'histoire du canon. Car la lettre de saint Clément rend témoignage à plus d'un livre canonique du N. T. et fut elle-même pendant quelque temps et dans plus d'une église mise au rang des livres inspirés. Ces dernières années, on le sait, ont été fécondes en découvertes utiles pour rétablir dans son intégrité la lettre en question. La découverte d'un manuscrit grec de 1056 faite par Bryennios permit de combler la lacune du Codex Alexandrinus; bientôt après vint la version syriaque de 1170. Les nouveaux matériaux furent complètement exploités, surtout par le regretté J.-B. Lighfoot.

Mais l'Église occidentale semblait avoir bien vite oublié la lettre que les Églises grecque et orientale avaient conservée : la dernière trace que l'on en trouve remonte au sixième siècle, dans l'*Expositum in Eptateuchum* de Jean, diacre de l'Église romaine. Mais aucun vestige de version latine. Le card. Pitra avait bien conjecturé l'existence d'une version latine faite par saint Paulin de Nole et conservée en partie dans l'*Expositum* dont nous avons parlé; mais sa conjecture ne fit pas fortune, et le P. Morin, après d'autres, nous prouve qu'elle est tout à fait dénuée de fondement. Eh bien, cette version, nous l'avons maintenant, grâce aux savantes et heureuses recherches d'un moine bénédictin. Le P. Morin l'a trouvée, et en entier, dans un manuscrit du grand séminaire de Namur. Ce manuscrit appartenait d'abord au monastère de Florennes et fut écrit au onzième siècle; on ignore si c'est dans ce même monastère ou ailleurs.

Le savant Père fait précéder la publication très soignée du texte, d'une préface où l'érudition du fonds égale la sobriété, la clarté et l'élégance de la forme. Il y traite les deux questions de l'origine et de l'utilité critique du texte découvert par lui.

Nous n'avons pas le moindre témoignage extrinsèque, qui nous permette de déterminer l'auteur de la version. Elle ne fut certainement pas employée par saint Jérôme; le diacre Jean ne l'a pas davantage connue, comme le prouve jusqu'à l'évidence le rapprochement des passages communs. Quant à saint Paulin de Nole, il n'est pas permis de songer à lui, il nous aurait donné une traduction à la fois plus élégante et moins exacte. Il ne nous reste, par conséquent, que le seul appui des criteriums internes, qui peuvent avoir parfois une grande force négative (pour démolir l'origine attribuée à un écrit par une pseudo-tradition), mais dont les résultats positifs sont toujours minces. Il faut donc se contenter des deux conclusions suivantes : 1° la traduction est certainement de beaucoup antérieure au manuscrit qui la contient actuellement, comme le démontrent les erreurs de transcriptions, l'usage inconnu de la Vulgate hiéronymienne pour l'A. T., chose absolument invraisemblable, observe justement le P. Morin,

de la part d'un homme du onzième siècle. 2° Elle ressemble beaucoup à la plus ancienne version latine de la Bible; d'où le P. Morin conjecture qu'elle est de très peu postérieure à la lettre originale, conjecture renduc plus probable encore par le fait que d'autres ouvrages grecs de la même époque que la lettre de saint Clément, et d'une importance parfois moindre (comme la lettre du ps. Barnabé, le Pasteur d'Hermas, les œuvres de saint Irénée) eurent aussitôt leur version latine.

Quant à l'utilité critique de la nouvelle traduction pour rétablir le texte primitif de la lettre, le P. Morin prouve que, malgré quelques erreurs, elle représente assez fidèlement le manuscrit sur lequel elle a dû être faite. Celui-ci, considéré dans son ensemble, appartient à une famille différente de celles auxquelles appartiennent les manuscrits connus jusqu'à présent. Dans les citations scripturaires, il s'accorde souvent avec la version syriaque, ce qui semblerait confirmer l'opinion que les traducteurs syriaques n'ont point méconnu les versions occidentales de la Bible. En plus d'un endroit notre prototype s'accorde avec les anciennes citations patristiques de la lettre de saint Clément. C'est certainement un honneur pour J.-B. Lightfoot de voir que plus d'une de ses conjectures se trouve ainsi appuyée.

L'édition de dom Morin est faite avec rigueur et une attention que j'appellerais volontiers bénédictine. Des notes fort érudites dans leur brièveté, de riches index à la fin la rendent plus précieuse encore.

Rome. G.-M. Semeria.

Novum Testamentum græce et latine, recensuit Frid. Brandscheid, cum approbatione R. Archiep. Friburg. — In-4°, 488 p., Herder, Fribourg (Bade). — Prix : 6 fr. 25.

Les plus récentes éditions critiques du texte grec du Nouveau Testament, publiées par Tischendorf et Westcort-Hort, ne peuvent devenir d'un usage courant chez les catholiques, entre autres motifs parce que des passages importants (tels que les derniers versets de saint Marc, l'épisode de la femme adultère) que le Concile de Trente a déclarés canoniques, y sont omis ou regardés comme douteux. Et pourtant les catholiques, plus encore que les protestants, ont à cœur de posséder dans toute sa pureté le texte sacré que Wescort et Hort pensent avoir rétabli, à quelques versets près, absolument tel que le lisaient les premiers chrétiens. C'est pour répondre à ce besoin qu'un prêtre catholique de Wiesbaden a publié une nouvelle édition du Nouveau Testament qui répond à la fois à toutes les exigences de la critique et de l'orthodoxie. Dans ce but, Brandscheid a mis à profit toutes les données, résultant des travaux de Lachmann, Tregelles, Tischendorff, Westcort et Hort, qu'on peut regarder comme acquises à la science, mais sans en accepter les erreurs qui doivent être mises sur le compte de la précipitation ou du parti pris.

Entrons dans quelques détails. L'auteur admet d'une manière générale, les principes critiques et les résultats de Westcort et Hort : avec eux il accorde aux manuscrits ℵ (*Sinaïticus*), et B (*Vaticanus*) la préférence sur tous les autres, et en cas de divergence, il regarde B comme plus sûr que ℵ. Mais il s'écarte des savants critiques anglais en reconnaissant dans ces deux manuscrits des omissions considérables et certaines particularités, introduites à dessein et qui seraient dues à l'influence directe ou indirecte d'Eusèbe de Césarée, qui fut chargé par Constantin de faire confectionner cinquante Bibles pour les principales Églises de l'empire. Ces deux manuscrit doivent donc, d'après les principes déjà suivis par saint Jérôme et Lachmann, être complétés et corrigés par les textes de source occidentale (*Cantabrigiensis*, *Claromontanus*, la Vulgate, les anciens Pères). C'est pour ce motif que non seulement Marc, XVI, 9-20 et

Joan., VII, 53-VIII, 11; mais aussi Luc, XXII, 43-44 (apparition de l'ange à l'agonie de N. S.), Joan., V, 3-4 (l'ange dans la piscine de Bethsaïda), Act., VIII, 37; XI, 20; XV, 34, et même I Joan., V, 7 (les trois témoins célestes) doivent être regardés comme authentiques. — Au lieu de οὔπω qui est dans le *textus receptus*, il faut lire : ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω (Joan. ,VII, 8); de même il faut remplacer, Matth. XIX, 17, la leçon du *textus receptus* par Τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς ὁ θεός. — Aux errata indiqués par l'auteur il faut ajouter ἐραυνᾶτε mis pour ἐρευνᾶτε (Joan., V, 39).

Ce qui augmente la valeur et l'utilité de cette édition, très bien imprimée, c'est qu'elle reproduit en regard du texte grec le texte de la Vulgate d'après l'édition de Vercellone (1861). Chaque chapitre est précédé d'un court sommaire en langue latine. Les principales divisions logiques sont marquées par les caractères gras des numéros des versets. Les textes parallèles sont indiqués au bas de la page. Aucune note critique n'est jointe au texte. C'est peut-être une lacune; car, bien qu'une édition destinée à être classique ne puisse pas reproduire tout l'appareil critique de Tregelles ou de Tischendorf, il serait utile d'avoir sous les yeux l'indication des principales variantes et de leurs sources. Il est vrai que l'auteur a mis dans son introduction la discussion critique des passages controversés les plus importants.

Cette introduction forme un volume à part écrit en langue allemande (1). Les questions théologiques relatives à l'excellence et au canon du Nouveau Testament, y sont traitées d'une manière très sommaire. Par contre, l'histoire du texte sacré depuis l'origine jusqu'à nos jours est longuement développée. On y trouve tous les renseignements concernant la manière dont écrivaient les anciens, l'origine des variantes, la description des manuscrits, l'histoire et les procédés de la critique.

Cette introduction, parue l'année dernière, semble avoir été écrite depuis plusieurs années. Car, sur quelques points, elle n'est pas au courant des dernières données de la science. On y trouve encore l'assertion que le codex *Amiatinus* date du sixième siècle, et que la version syriaque de *Cureton* est « indubitablement » antérieure à la *Peschito*. L'auteur semble ne pas connaître l'édition de la Vulgate par Wordsworth, ni la reproduction photolithographique du codex *Vaticanus* publiée en 1889 par Cozza-Luzzi. Il n'est pas certain, quoi qu'en dise l'auteur, que le canon de Muratori renferme l'Épître aux Hébreux.

Mais ces quelques défectuosités de détail ne sont pas de nature à diminuer la valeur de l'ensemble de cette introduction qui est composée dans un très bon esprit et qui peut rendre d'excellents services à ceux qui veulent être initiés à l'art de la critique textuelle. Il est à souhaiter qu'il en soit fait une traduction française, et que l'édition du texte du Nouveau Testament soit donnée au public dans un format plus portatif.

Metz. J. B. PELT.

(1) *Handbuch der Einleitung im neue Testament.* In-4°, 196 p. Herder, Fribourg. — Prix 6 fr. 25.

BULLETIN

L'encyclique sur les études bibliques et les Revues catholiques d'Allemagne. — Il ne sera peut-être pas sans intérêt d'avoir un aperçu des jugements portés sur l'encyclique *Providentissimus Deus* par les théologiens catholiques d'Allemagne. Dans ce pays où les questions bibliques sont également à l'ordre du jour, le document pontifical n'a pas eu moins de retentissement qu'en France. Toutes les revues qui parlent de l'Encyclique en font ressortir l'importance exceptionnelle. « C'est, dit le docteur Scholz, un document qui a pour l'exégèse catholique une portée, comme l'histoire de l'Église n'en a pas eu à enregistrer jusqu'à présent ». La plupart cependant font remarquer que l'Encyclique ne fait que confirmer les principes d'exégèse qui étaient communément reçus dans les écoles de théologie. Plusieurs de ces revues se bornent à donner un résumé substantiel de l'Encyclique, et à mettre en relief la sagesse des enseignements qu'elle renferme. Tels sont : le *Pastor bonus*, de Trèves, 1894, nos 6 et 7; le *Katholische Seelsolger*, de Paderborn, no 2; les *Historisch-Politischen Blätter* de Munich, nos 5 et 6. L'article du P. Knabenbauer dans les *Stimmen aus Maria Laach* est remarquable par les exemples qu'il apporte en confirmation de la parole pontificale, par exemple sur la propagation des Écritures avant Luther, sur la nécessité de consulter le texte original pour bien comprendre la Vulgate, etc.

Le *Katholik* de Mayence, nos 2-4, donne un commentaire proprement dit, de la plume du docteur Selbst. Signalons les principaux passages. A propos de la nécessité de former ceux qui doivent enseigner l'Écriture Sainte, il dit : « Ce que le Pape demande n'est pas exagéré. Et on peut dire qu'en Allemagne du moins et dans ces dernières années, ses désirs sont presque réalisés. Mais il n'est pas superflu que le Pape ait ainsi parlé. Les temps ne sont pas éloignés et ne sont pas encore passés complètement, partout où ceux qui ont la direction des études pensaient que les branches bibliques pouvaient être confiées à n'importe qui, même à ceux qui n'avaient pas reçu de formation spéciale ; du moins, que cela pouvait se faire plus facilement que pour tout autre enseignement ecclésiastique. Cette illusion est détruite dans sa base par Léon XIII. *Causa finita est, utinam finiatur et error!* » — Au sujet du désir du Pape que l'Écriture soit pour ainsi dire l'âme de la théologie : « Cet axiome n'est pas nouveau et n'est pas contesté en principe; personne ne méconnaît l'importance de la preuve scripturaire en dogme et en morale. Mais les exégètes peuvent faire valoir toutes sortes de doutes sur la question, si la pratique a toujours été suffisamment conforme à cet axiome. Peut-on en effet parler d'une position centrale, dominante et dirigeante de la théologie biblique? Les branches bibliques ne sont-elles pas, dans nos plans d'études théologiques, reléguées aux extrémités au lieu d'être au centre? En pratique, approuve-t-on et suit-on un plan tel que le propose Kihn dans son *Encyclopédie*, p. 101 (Exégèse des deux Testaments, pendant deux ans, à cinq heures par semaine; en outre un semestre pour le Nouveau Testament, cinq heures; plus une année d'introduction, d'herméneutique, d'archéologie, d'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament, deux heures)? Les professeurs de dogme, de morale et d'apologétique sont-

ils toujours de bons exégètes? Est-ce qu'une agglomération de citations et de références constitue une preuve biblique? Est-ce que l'explication plus étendue donnée parfois à certains textes classiques, dans les leçons de dogme et de morale, peut suppléer des études exégétiques approfondies ou passer pour de la théologie biblique? Il y a encore beaucoup à faire jusqu'à ce que la pratique se rapproche de l'idéal tracé par Léon XIII. » — L'auteur commet une exagération évidente en disant, sur le témoignage de *la Controverse* (1886), que dans plusieurs séminaires de France, on enseigne comme probable la limitation de l'inspiration réelle aux parties morales et dogmatiques. Il cite d'ailleurs avec les plus grands éloges les derniers travaux de la France sur l'Écriture Sainte : en première ligne ceux de l'*École pratique des études bibliques* à Jérusalem et de son organe la *Revue biblique;* le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, etc. « Un coup d'œil sur l'Encyclique pontificale et sur l'activité de nos voisins de France peut nous montrer combien il manque encore actuellement à la science biblique des catholiques d'Allemagne. »

La revue des Pères Jésuites d'Innsbruck, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1894, n° 4, contient un article très remarquable : « L'inspiration d'après l'Encyclique *Providentissimus* », par le P. Nisius. L'auteur se borne à l'étude d'un seul point : l'immunité d'erreur de la Bible. L'exposé qu'il fait des récentes controverses sur ce point est très complet et exact, sauf qu'il attribue à Mgr d'Hulst l'opinion de l'inspiration limitée aux choses de la foi et des mœurs. Après un examen approfondi de tous les arguments pour et contre l'absolue immunité d'erreur de la Bible, il conclut que ni les définitions de l'Église, ni l'Écriture ne tranchent la question d'une façon péremptoire. Seule la tradition fournit une preuve irrécusable. De sorte que, *même après l'Encyclique*, il n'est pas de foi, mais seulement certain, que la Bible est exempte de toute erreur. « Il n'est pas nécessaire de voir, dans la déclaration du Pape, un enseignement doctrinal définitif sur la question agitée dans ces derniers temps. Cependant il y a là une manifestation de la suprême autorité de l'Église qui s'adresse à toute l'Église, dont l'importance ne peut faire de doute pour aucun théologien, et qui fait voir clairement ce que serait une décision définitive du magistère de l'Église, si on l'invoquait dans l'état actuel de la controverse. » — Un autre point mérite encore d'être signalé. Le Pape semble citer comme preuve de l'absolue véracité de la Bible, les déclarations des conciles de Trente et du Vatican, que les Livres saints ont été écrits sous la direction du Saint-Esprit, « cum omnibus suis partibus ». Le P. Nisius pense que le Pape n'a pas voulu donner une preuve *directe*. Car les décisions des conciles ne visent pas les livres de la Bible en eux-mêmes, mais tels qu'ils sont dans la Vulgate. Elles ne peuvent donc être invoquées comme preuve de l'immunité d'erreur de chaque partie de la Bible, que dans la mesure où la Vulgate elle-même a été déclarée authentique par le concile de Trente. Or il est certain que le concile n'a pas déclaré que cette authenticité existait jusque dans les moindres détails de la Vulgate.

L'article du Dr A. Scholz, dans la *Theologische Quartalschrift*, de Tubingue, intitulé : « A propos de l'Encyclique *Providentissimus* », n'est qu'un plaidoyer *pro domo sua*. Le P. Knabenbauer avait fait remarquer dans les *Stimmen*, d'une manière très discrète, du reste, que les procédés exégétiques du Dr Scholz étaient réprouvés par l'Encyclique; l'auteur anonyme des articles des *Historisch-Politischen Blätter* avait fait la même remarque, mais avec beaucoup moins de réserve. Les reproches faits au Dr Scholz portaient sur deux points : l'abus de la critique et la tendance à l'interprétation allégorique. Le professeur de Wurtzbourg, en effet, dans ses travaux sur Jérémie, Isaïe, Osée et Joël, procède avec une grande liberté dans la critique du texte;

c'est ainsi que, dans Jérémie, il regarde comme des gloses ou des additions postérieures toutes les parties du texte hébreu et de la Vulgate qui ne sont pas dans les Septante. Dans une autre série de publications, le même auteur soutient que les livres de Judith, de Tobie, d'Esther et de Daniel ne sont que des récits allégoriques, de même que le Cantique des Cantiques. D'après lui, l'interprétation historique de ces livres présenterait des difficultés insolubles.

Voyons comment M. Scholz défend ses idées. Quant à la critique, il fait valoir que l'Encyclique admet et recommande la critique, « vera artis criticæ disciplina », qui est précisément la critique textuelle. L'Encyclique ne réprouve que la fausse critique, celle qu'on appelle la haute critique, « artificium nomine honestatum criticæ superioris », qui, ne s'appuyant que sur des critères internes, se prononce sur l'origine, l'intégrité et l'autorité des Livres saints. — En ce qui concerne l'interprétation allégorique, le Dr Scholz croit « qu'il n'est pas certain que l'Encyclique tranche la question ». Sans doute, il faut suivre le *consensus Patrum*, mais « neque ideo tamen viam sibi putet (interpres) obstructam, quominus, ubi justa causa adfuerit, inquirendo et exponendo vel ultra procedat ». Sans doute encore, la règle tracée par saint Augustin et rappelée par le Pape est « de ne pas s'écarter du sens littéral et obvie, à moins qu'il n'y ait une raison de le faire ». Mais il s'agit précisément de savoir quel est le sens littéral et obvie. Dans le Cantique des Cantiques, c'est l'allégorie qui est le sens littéral. Si on donne aux livres de Tobie, de Judith, d'Esther, une interprétation allégorique, c'est parce qu'on prétend qu'elle seule est conforme au sens littéral. Et le motif pour lequel il faut les interpréter ainsi, c'est qu'il est impossible de considérer comme historique ce qui ne l'est pas. Il est démontré, en effet, par les résultats de l'assyriologie, que les événements racontés, par exemple, dans le livre de Judith, n'ont jamais eu lieu en Assyrie. Il est donc temps de rendre à ces livres leur véritable caractère et de les mettre par là à l'abri des attaques des adversaires de la Bible. — L'article se termine par quelques réflexions à l'adresse des *Historisch-Politischen Blätter*, qu'on trouvera passablement exagérées. « Le zèle à restreindre la liberté le plus possible, peut avoir quelque chose de commode pour quelques-uns, mais est contraire à l'Encyclique. Ce n'est pas avec des travaux comme ceux dont les *Historisch-Politischen* sont ravies (Cornély, Knabenbauer, Kaulen en partie), que nous en imposons aux adversaires; avec eux il faut se placer sur le terrain scientifique; or, ce qui manque à ces ouvrages, c'est le fondement scientifique, la critique. Ne convaincre que les théologiens catholiques n'est pas difficile : les convertis sont faciles à convertir; ils se contentent volontiers même d'arguments insuffisants ».

J. B. Pelt.

IIIe congrès scientifique des catholiques. — Un congrès scientifique international des catholiques, le troisième, s'est tenu du 3 au 8 septembre 1894 à Bruxelles, et il convient que nous donnions un aperçu de ses travaux. Ce sera vite fait, car ce congrès, qui, en certaines matières, a été brillant, riche, solide, a été, pour tout ce qui est des études bibliques, d'une regrettable indigence. — Nous distinguons, dans la section d'histoire, un mémoire de notre savant collaborateur le R. P. Van Kasteren, professeur d'Écriture sainte à Maëstricht, dans lequel l'auteur expose ce qu'il appelle trop modestement une page de géographie biblique, en s'attachant à déterminer exactement *les frontières réelles de la Terre Sainte*, au nord et à l'est. On les a généralement étendues plus que de raison. Le R. P. Van Kasteren, en s'appuyant sur les textes bibliques et sur des données talmudiques, place la limite septentrionale au sud du mont Liban et du Grand Hermon, tandis que la frontière orientale, en partant du pied sud-

est de l'Hermon, descendrait le long du Nahr er-Rouggâd vers le lac de Tibériade, pour se confondre ensuite avec le Jourdain. — Le mémoire de M. l'abbé de Broglie sur le prophétisme en Israël d'après les théories de Kuenen, mémoire rapporté par M. l'abbé Graffin, a passé trop inaperçu dans la dernière séance de la section des sciences religieuses. — La même section a eu communication d'une note de M. l'abbé Chabot sur le commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'évangile de saint Jean, retrouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris. — La même section doit au bon sens de Mgr Lamy de n'avoir subi que le résumé du mémoire d'un excellent homme qui a cru intéressant de collectionner tous les passages où les mots « peut-être » et « à peu près » sont employés par Renan dans la *Vie de Jésus!* — La même section enfin a entendu M. l'abbé de Moor sur la date de l'Exode. Quand nous disons qu'elle a entendu, c'est beaucoup dire, le vénérable curé doyen de Deynze était si peu en voix! Voici ce qu'en dit le compte rendu du *Courrier de Bruxelles* (5 septembre) : « M. l'abbé de Moor entretient la section de la date de l'exode. Son rapport, très savant, plein de faits et de chiffres, examine à la fois les données bibliques et les textes des monuments assyriens. L'auteur croit que, par considération pour ces documents contemporains des événements auxquels ils se rapportent, il faut admettre une légère correction dans la teneur actuelle du texte hébreu de la Bible, de telle sorte que la Bible, comme les inscriptions, cunéiformes, mette la prise de Samarie en 721. Mgr Lamy, en quelques mots spirituels et aimables, exprime la crainte que M. de Moor n'exagère l'autorité des documents assyriens au détriment du texte hébreu actuel ». — Signalons aussi (section d'histoire) un mémoire de M. l'abbé Duchesne sur les recueils de légendes relatives aux apôtres. Les congressistes étaient venus en nombre entendre le savant abbé, pensant qu'il romprait quelques lances contre les tenants de l'origine apostolique des Églises de France : ils ont dû être fort déçus en entendant disserter sur Leucius Charinus, sur Abdias, sur Dorothée, et ceux d'entre eux qui connaissaient les travaux de feu Lipsius sur le même sujet, ont pensé que M. Duchesne n'avait pas ce jour-là sacrifié à la nouveauté. — Nous retournons et nous retournons le compte rendu sans trouver trace d'aucun autre travail ayant trait de près ou de loin à l'Écriture Sainte. C'est vraiment trop peu.

La faute en revient avant tout au comité organisateur. Du moment que l'on créait une section des sciences religieuses, il convenait de veiller à son ordre du jour. Les savants ont souvent besoin d'être harcelés. Si le comité organisateur du prochain congrès ne se met pas en peine de solliciter les biblistes, de leur demander même de traiter certains sujets qui s'imposent à l'apologétique, mieux vaut leur donner congé à tous formellement. La faute en revient aussi aux biblistes. Car enfin il y avait, à Bruxelles, nombre de biblistes de profession. Nous en avons rencontré là qui sont titulaires de chaires d'exégèse en Europe et même en Amérique. Et nous avons pu constater qu'ils étaient les premiers à se plaindre du peu de place occupée par les études bibliques. Seulement, il semble que certains biblistes sont très particulièrement préparés à caresser des chimères et à imaginer l'impossible, à la seule condition que d'autres qu'eux se dévouent à poursuivre la réalisation de cet impossible. Ils déplorent la dureté des temps. Ils critiquent les efforts réels qui sont faits ici et là. Ils redemandent les troupes disparues. Ils veulent du nouveau, ils veulent des audaces, ils veulent débloquer Paris : ils sont les défenseurs de Tarascon, eux, et ils ne partent pas! Il est temps de rompre avec un si misérable esprit, de se dire qu'il y a quelque chose à faire et à faire aujourd'hui même; que ce quelque chose n'est assurément pas tout, mais qu'il y a urgence à faire tout le possible. Les solutions et les formules viennent à leur heure, et rien n'est plus périlleux que les systématisations prématurées. Un cer-

tain empirisme s'impose ici comme une nécessité de moyen : il faut étudier le détail de la Bible, accumuler les faits acquis. C'est un champ, Dieu merci, assez vaste, et qui vaut bien que, se tournant vers ces travailleurs chagrins, on leur reproche la fainéantise de leurs bras : *Quid hic statis tota die otiosi?*

Nous n'avons rien à dire de la section des sciences philosophiques, sinon qu'elle donnait l'impression d'une vie intense et brillante; d'autres que nous diront ou ont dit déjà ce qu'on doit penser de la méthode qui s'y est affirmée. Nous n'avons rien à dire non plus de la section des sciences historiques, de toutes la plus fournie de bons travaux, où, sous la direction excellente des Bollandistes, on pouvait constater ce que la méthode historique purement objective peut donner de résultats de valeur. Mais il convient de faire une mention à part de la section d'anthropologie. La section d'anthropologie a donné plusieurs travaux qui seront lus certainement avec intérêt quand ils seront publiés dans le Compte rendu : de M. le chanoine Duilhé de Saint-Projet sur les certitudes de la métaphysique en anthropologie, de M. de Kirwan sur l'homme et l'animal, de M. l'abbé Guillemet sur « la théorie des ancêtres communs ». Ce dernier mémoire a soulevé de vives discussions dans la section d'anthropologie. Déjà au congrès de 1891 les anthropologistes catholiques avaient en majorité semblé pencher vers l'acceptation d'un semi-évolutionisme. Cette fois-ci cette même tendance s'est affirmée de nouveau. Le mémoire de M. Guillemet ayant paru l'affirmer plus que de juste, la section a entendu préciser le sentiment commun dans un vœu, sur la proposition du Père Giovannozi. Voici comment s'exprime le compte rendu officieux publié par le *Courrier de Bruxelles* (7 sept.) : « Le R. P. Giovannozi reconnaît dans le principe de l'évolution un grand fond de vérité qui entraîne particulièrement la jeunesse étudiante. Il désire également et que les jeunes croyants n'en restent pas troublés et que les jeunes incrédules ne soient pas tentés de poser en évolutionnistes pour faire un grief à l'Église. Dans ce but il émet le vœu suivant : *La section d'anthropologie du IIIe congrès international des catholiques loue et encourage les études de ceux qui, sous le suprême magistère de l'Eglise enseignante, s'adonnent à rechercher le rôle que l'évolution peut avoir dans le concert des causes secondes qui ont amené à l'état actuel le monde physique.* La section se joint au P. Giovannozi pour appuyer ce vœu. »

Nous en aurions fini avec le congrès, si nous n'avions à signaler les discours des séances publiques, ou plutot un seul de ces discours, les autres ayant, à vrai dire, peu marqué auprès de celui de Mgr d'Hulst. De fait, on attendait avec curiosité, avec sympathie plus encore, la parole de l'éminent théologien : peu d'esprits sont plus que lui clairvoyants des conditions actuelles de l'apologétique chrétienne, et moins encore sont comme lui capables d'exprimer avec une loyale clarté toute leur pensée. L'attente des congressistes n'a pas été trompée. Certains auditeurs cependant ont moins goûté la première partie de ce discours, et n'ont pu s'empêcher d'y sentir plus de vaillance que de solidité. Il y a des catholiques qui sont savants, affirme l'orateur, et « la foi ne gêne pas la pensée des grands chercheurs » : exemple, Cauchy, Dumas, Pasteur... C'est un argument de fait qui est si banal et si facile à retorquer! Ajouter que la vue d'un savant qui affirme son catholicisme est « le seul moyen de faire éclater à tous les yeux l'alliance possible, puisqu'elle est réelle, de la science et de la foi », c'est répéter le même argument sans le fortifier. Combien davantage Mgr d'Hulst a été goûté et applaudi quand, abordant le point véritablement actuel de son exposition, il a réclamé pour l'apologétique les franchises dont elle ne peut se passer. Avec combien de justesse, il plaçait sur les lèvres de prophètes aussi chagrins que les exégètes dont nous parlions tout à l'heure, les amertumes suivantes :

« Est-ce que la science indépendante n'est pas suspecte à la partie la plus nombreuse, la plus fervente, la plus influente de ce que vous appeliez tout à l'heure l'armée catholique ? Est-ce que la presse religieuse ne surveille pas avec un zèle parfois plus jaloux qu'éclairé toutes les manifestations de la pensée? Et lorsqu'un chrétien sincère veut apporter dans le travail scientifique une sincérité pareille, n'a-t-il pas à craindre d'être traqué, dénoncé, brisé? Si cette crainte est fondée, comment ne sentirait-il pas son cœur défaillir devant une entreprise où il risque sa paix et son honneur? Et lorsque le péril est déjà si grand pour le chercheur isolé, dont les travaux pourtant ont quelque chance de passer inaperçus en dehors du cercle fermé dans lequel il se meut, oserez-vous compromettre en bloc toute la science catholique en attirant l'attention sur elle pour la placer dans cette alternative de paraître ou trop timide aux esprits libres, ou trop audacieuse aux esprits soumis? »

Mgr d'Hulst poursuit, entrant résolument dans l'énumération des écueils que rencontre la recherche scientifique catholique :

« Dans la lutte partout engagée, si nous faisons front à l'ennemi sur tous les terrains, sur aucun nous n'en sommes encore à la période du triomphe, et sur le territoire scientifique moins que sur tout autre. Et la difficulté de vaincre est double : d'un côté, Charybde, l'écueil des témérités hétérodoxes. C'est le plus redoutable, car, enfin ébranler sa foi et celle des autres sous prétexte de démontrer qu'elle est solide, est-il, pour un chrétien, pire disgrâce? Oui, mais à vouloir l'éviter à tout prix, on risque de tomber sur Scylla, l'écueil des puérilités ou des ignorances qui se couvrent du beau nom de l'orthodoxie. Vous craignez que l'emploi des méthodes scientifiques vous entraîne trop loin; de peur de franchir les bornes, vous aimez mieux vous rejeter en arrière, fermer les yeux et les oreilles, n'écouter que les paroles que vous avez accoutumé d'entendre? C'est votre droit; mais alors votre place n'est plus dans les rangs des hommes de science, et, respectant votre prudence, je n'ai qu'un vœu à former, qu'un désir à exprimer. Mon vœu, c'est que cette apparente prudence ne devienne pas, à votre insu et malgré vous, la pire des témérités, celle qui consiste à souder la foi à des opinions humaines qu'une erreur commune a pu rendre générales dans le passé parmi les croyants, mais qui n'avaient pas leurs racines dans la Révélation et que le mouvement irrésistible de l'esprit humain condamne à disparaître. Plus vous prétendrez les défendre au nom du dogme qui n'a jamais eu avec elles que des liens factices, plus vous rendrez difficile et ingrate la tâche des apologistes de la foi...

« Est-ce donc qu'en me plaignant des excès des maximistes, je veuille recommander le minimisme? Rien n'est plus loin de ma pensée. Je trouve dangereuses l'une et l'autre tendance. La foi a son objet déterminé; il n'en faut rien retrancher, il n'y faut rien ajouter. Dans les cas douteux, en face d'une opinion longtemps reçue qui a pu paraître liée avec le dogme, je comprends que tous n'aperçoivent pas en même temps la nécessité de l'en séparer. Mais précisément parce que le cas est douteux, la conduite à tenir me paraît nettement tracée : attendre que l'Église parle; si elle parle, se soumettre de cœur et de bouche; si elle se tait, suivre pour son compte le sentiment qui semble le plus probable, mais reconnaître largement à ses frères le droit d'en suivre un autre; surtout se bien garder d'introduire le soupçon d'hétérodoxie là où la foi n'est pas et ne peut pas être intéressée. »

L'orateur continue en prenant pour exemple la question de l'apostolicité des Églises de l'ancienne France. Mais l'exemple ne va pas *ad rem*. Cette question, en effet, n'est pas seulement une question libre, c'est une question classée dans le même dossier que la question de savoir si les Carmes descendent en ligne directe du prophète Élie!

Mgr d'Hulst n'aurait pas eu de peine à trouver sur le terrain même de l'étude de la Sainte Écriture maintes questions où des apologistes voudraient témérairement identifier la foi avec l'enseignement commun. Mais passons à la conclusion de l'orateur :

« Il est un préjugé qui consiste à prétendre que nous avons peur de la science, que sa hardiesse excite notre défiance, que ceux d'entre nous qui lui font bon visage sont par là même objets de suspicion de la part de leurs frères. Ici, Messieurs, il dépend de nous de donner tort ou raison à ceux qui nous adressent ce reproche. Et j'irai jusqu'au bout de ma pensée en déclarant que peut-être dans le passé nous n'avons pas fait tout ce qu'il fallait pour leur donner tort. Si je me trompe, qu'on me le prouve, je me réjouirai d'avoir à le reconnaître, car nous nous sentirons tous plus forts et plus libres dans la poursuite de notre tâche. Mais si réellement cet esprit d'intolérance et d'inquisition sans mandat a trop souvent régné chez les meilleurs d'entre nous, — vous voyez que je ne parle pas d'eux avec défaveur, — s'ils ont cru de bonne foi servir la cause de Dieu en multipliant sans nécessité les difficultés de croire, si le dix-neuvième siècle catholique a eu ses rigoristes, j'allais dire ses jansénistes de la dogmatique, et si, par un contraste bizarre, il les a recrutés surtout parmi les adversaires les plus méritants du rigorisme et du jansénisme en morale, il est temps de renoncer à des errements funestes et de mieux employer notre zèle. Laissons, Messieurs, à nos évêques, laissons au souverain pasteur, parce que c'est là leur mission et leur grâce, le soin de rappeler ceux qui vont trop loin; et, cessant d'exercer contre nos frères une vigilance aussi jalouse, déployons-la contre nos ennemis. Que d'opérations menaçantes n'avons-nous pas à surveiller dans leur camp! Est-ce que leur zèle ne nous servira pas d'avertissement et aussi de modèle pour entrer autrement qu'eux, sous une inspiration différente, mais avec une ardeur pareille, dans ce grand mouvement de transformation qui secoue toutes les connaissances humaines et qui, mal dirigé, menace de tout emporter? »

Ces conseils sont de ceux dont les exégètes peuvent faire leur profit. Nous aurions eu scrupule à en priver nos lecteurs. Puissent-ils être la vraie morale du congrès scientifique de Bruxelles.

***

Histoire du Canon. — Nous venons bien tard pour annoncer la publication d'un recueil excellent, — que l'éditeur d'ailleurs a omis de nous adresser. Ce recueil a pour titre : *Analecta, Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons* (1893). L'auteur est M. Erwin Preuschen, l'éditeur M. Mohr (Fribourg-en-B.). Ce recueil comprend les textes les plus importants qui servent de sources à l'histoire politique de l'Église pendant les trois premiers siècles (p. 3-126), et à la suite les textes les plus importants qui servent à l'histoire du canon (p. 126-185). Ces derniers, qui nous intéressent seuls, sont les suivants : le fragment de Muratori, reproduit d'après le manuscrit unique et en fac-similé de ce manuscrit; le catalogue des livres bibliques, que l'on commence d'appeler « catalogue de Mommsen », du nom de son premier éditeur, et qui est tiré d'un manuscrit de Saint-Gall et d'un autre de Cheltenham; le catalogue tiré du codex Claromontanus; le catalogue tiré de la 39e lettre festale de saint Athanase; le catalogue dit du pape Gélase; le catalogue stichométrique de Nicéphore; le catalogue grec dit des soixante livres, ou catalogue de Hody; le catalogue de ce que l'on appelle le concile de Laodicée; le catalogue du concile de Carthage de 397; le canon d'Origène, d'après Eusèbe; celui d'Eusèbe; le prologue des quatre évangiles de la Vulgate hiéronymienne. L'édition de ces diverses pièces nous a paru fort soignée; la bibliographie qui accompagne chacune d'elles laisse à désirer

pour plusieurs; mais au total ce petit recueil est infiniment pratique et nous le recommandons vivement à ceux de nos lecteurs qui s'intéressent aux sources et qui ne les ont pas facilement à leur portée. P. B.

Histoire du Canon. — M. L'abbé Loisy consacre dans le *Bulletin critique* du 1er mars 1894, une intéressante recension au tome cinquième des *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur* (Erlangen, 1893), de M. Th. Zahn :

Le volume contient une série de dissertations écrites par M. Zahn sur des sujets qui se rapportent plus ou moins directement à l'histoire du Canon du Nouveau Testament : 1° la chronologie du montanisme; 2° Abercius d'Hiérapolis; 3° le nom d'Apollinaire; 4° catalogues arméniens des Écritures canoniques et apocryphes; 5° le livre d'Hénoch en grec et en latin. Dans son étude sur les listes arméniennes d'Écritures canoniques et apocryphes, M. Zahn s'est attaché surtout à montrer le rapport qui existe entre une liste d'apocryphes des deux Testaments, reproduite par Mechitar d'Aïrivank (vers 1290), et les catalogues similaires que contiennent la Chronographie de Nicéphore, la Synopse dite de saint Athanase et le Canon des soixante livres. Tous ces catalogues procèdent d'une même liste originale qui renfermait trois séries de livres, les canoniques, les *antilégomènes* et les apocryphes. Les livres canoniques de l'Ancien Testament étaient les vingt-deux livres du canon de saint Athanase. Les canoniques du Nouveau Testament étaient au nombre de vingt-six, l'Apocalypse étant exclue. La liste primitive contenait la stichométrie de tous les livres. Elle a dû être dressée en Palestine dans la première moitié du cinquième siècle, et elle était déjà plus ou moins altérée dans les copies qui ont été utilisées pour les documents qui en dépendent et qui présentent, relativement au catalogue primitif, un certain nombre d'additions et d'omissions. Elle aurait été ajoutée à la Chronographie de Nicéphore par celui qui remania cet ouvrage, en Palestine, vers 850. L'auteur de la Synopse l'aurait utilisée au sixième siècle, peut-être plus tard; celui du Canon des soixante livres, avant la seconde moitié du sixième siècle, et toujours en Palestine; et c'est encore en Palestine que M. Zahn fait écrire, vers le milieu du sixième siècle au plus tard, la copie dont la liste de Mechitar conserve la traduction. La Synopse athanasienne et la Chronographie de Nicéphore suivent une recension de la liste primitive; le Canon des soixante livres et la liste arménienne en suivent une autre. Ces conclusions, assure M. Loisy, méritent d'être signalées à tous ceux qu'intéresse l'histoire du canon biblique. — M. Zahn, rapprochant une citation du traité *Ad Novatianum* contenu dans les œuvres de saint Cyprien, du texte grec d'Hénoch, récemment découvert et publié par M. Bouriant, prouve que la citation n'a pas été prise de saint Jude, mais d'une traduction latine d'Hénoch. L'existence de cette version a été mise hors de conteste par la découverte faite par M. James d'un fragment latin, traduction du chapitre CVI d'Hénoch, dans un manuscrit du Musée britannique. Ce fragment a été publié par M. Charles (*The Book of Enoch*, Oxford, 1893).

Introductions au N. et à l'A. T. — La librairie Macmillan prépare, sous la direction générale du prof. Ryle, une série d'introductions aux divers livres de la Bible, à l'usage surtout des étudiants en théologie des universités et d'ailleurs, mais combinée aussi de façon à offrir au public un exposé complet et lisible, au courant de la critique moderne; l'Hexateuque par MM. Ryle et Chapman; les Juges-Esther par MM. Cooke et White; Job-Ecclésiaste par M. Karrick; Isaïe-Ezéchiel par M. Smith; les petits Prophètes par M Kirkpatrick; les Synoptiques par M. Robinson; les Épîtres et l'Évangile de saint Jean, plus l'Épître aux Hébreux par M. Brooke; les Actes

et les Epîtres catholiques par M. Chase; les Épîtres de saint Paul par MM. Wallis et Parry; l'Apocalypse, Daniel et les Apocalyptiques extra-canoniques par M. James. Cette collection, par les noms que nous venons de citer, promet d'être d'un vif intérêt, et nous aurons, nous l'espérons, l'occasion d'en reparler. Nous croyons savoir que les premiers volumes paraîtront à la fin de 1895.

Mélanges Weizsäcker. — A l'occasion du soixante-dixième anniversaire de la naissance de M. de Weizsäcker, professeur à l'université protestante de Tubingue, ses anciens élèves lui ont dédié une série de dissertations théologiques, *Theologische Abhandlungen* (Freiburg, 1892), qui presque toutes portent sur des sujets bibliques. Très instructives en elles-mêmes, elles méritent d'être signalées, à un autre point de vue encore. M. de Weizsäcker est le successeur de F. Chr. Baur, le fondateur de l'École de Tubingue, qui découvrit le prétendu conflit du Pétrinisme et du Paulinisme aux temps apostoliques, et recula au deuxième siècle la composition des livres du Nouveau Testament, destinés, d'après lui, à concilier les deux partis. On est heureux de constater dans l'université de Tubingue un retour, au moins partiel, vers des idées plus justes. Deux de ces dissertations ont précisément pour objet l'authenticité du N. T.

Le professeur G. Heinrici étudie « la tradition chrétienne primitive et le N. T. »; il veut, en présence des jugements si contradictoires portés par la critique sur les écrits du N. T., déterminer « le caractère d'ensemble de ces écrits, au point de vue des conditions historiques de leur origine et de l'autorité qu'ils ont pour l'Église chrétienne », afin « de préparer le terrain sur lequel doit s'opérer l'entente de la critique au sujet des problèmes qu'elle a à résoudre ». Ces écrits sont des *traditions*, rapportant des faits, des préceptes, des doctrines. Ces traditions ont-elles été « créées » après coup, comme cela eut lieu dans plusieurs écoles philosophiques de l'antiquité? Non; car elles portent ce cachet de n'avoir pu être inventées, elles n'ont donc pas été « créées », elles sont authentiques. Cette conclusion devient encore plus évidente, si l'on étudie le caractère littéraire du N. T. Ces écrits apparaissent à l'époque du plein développement de la littérature grecque; s'ils ne renfermaient pas des traditions originales, ils devraient pouvoir être ramenés, pour la forme et pour le fond, à d'autres productions littéraires analogues dont elles dériveraient. Or, tel n'est pas le cas.

M. de Soden n'a pas pour but d'étudier l'authenticité des Évangiles. La question qu'il se pose est celle « de l'intérêt qu'à l'époque évangélique on attachait à la vie terrestre de Jésus ». Voici ses conclusions résumées par lui-même à la fin de son travail : « L'article fondamental de la foi est : Jésus est le Christ. Il est donc le Seigneur, il est au ciel, il en reviendra pour établir son royaume, et, en attendant, il dirige le cours des événements et fortifie les siens. C'est à lui qu'il faut s'attacher, vers lui qu'il faut se tourner par le regard de la foi, faire profession de lui appartenir et préparer son royaume par une conduite entièrement irréprochable. La vie terrestre de ce Christ Jésus, sauf les apparitions du ressuscité, qu'on invoquait dans le besoin comme confirmation de la certitude de cette foi, intéressait peu à proprement parler. Au fond, il n'y avait d'important pour la foi au Christ que le fait que le Messie a apparu sur la terre, qu'il a préparé dans ses disciples les fondements de son royaume, et que par sa mort il a opéré la réconciliation avec Dieu, condition préalable pour la réalisation du royaume de Dieu. Tous ces faits étaient publics, ils dérivaient de la foi au Christ et en même temps en étaient le fondement. Tout ce qui, en dehors de cela et de certaines paroles de Jésus, était raconté de sa vie, dans la première génération, n'avait d'autre but que de vaincre la contradiction qui paraissait exister entre cette vie et la foi qu'il était le Christ. Il fallait enlever le scandale résultant de l'abaissement du

Messie et de sa mort sur la croix ainsi que de sa réprobation par son propre peuple. Plus tard, on chercha aussi dans la vie terrestre du Messie des preuves positives, du moins des prophéties, pour fortifier la foi en lui et au développement de son royaume. C'est ainsi qu'on signala certains faits comme étant des figures de la conversion des Gentils; on plaça dans le cadre de sa vie terrestre certaines images destinées à représenter la gloire céleste du Messie; on démontra le caractère messianique en lui-même, par la conformité de Jésus avec ce que l'Ancien Testament exigeait du Messie. Quant aux paroles de Jésus, en tant qu'elles aussi n'étaient pas destinées à expliquer le cours inattendu de sa vie, on y cherchait avant tout des règles de conduite pour son Église dans les différentes situations, ainsi que la garantie pour les espérances de l'avenir. Mais ces paroles n'étaient pas la source proprement dite des convictions fondamentales de la foi chrétienne. Ni sur son caractère messianique, ni sur sa mort rédemptrice, il n'a été recueilli une grande quantité de paroles, et pourtant ce sont les deux points qui avant tous les autres occupaient la pensée des chrétiens. Un coup d'œil sur l'Évangile de saint Jean donne seulement la pleine connaissance de la lacune qui, à cet égard, existe dans les synoptiques ».

L'étude de M. Jülicher « sur l'histoire de la Cène dans l'ancienne Église », ajoute une nouvelle interprétation à celles déjà si nombreuses que le protestantisme a inventées pour éluder le sens si clair des paroles de l'institution de l'Eucharistie. Nous n'y insisterons pas.

M. Usener : « La perle, histoire d'une comparaison ». Dans la parabole de Jésus (Matth. XIII, 45), la valeur seule de la perle sert de point de comparaison. Néanmoins les autres propriétés de la perle ont été utilisées dans la liturgie et la prédication homilétique. C'est ainsi que Jésus-Christ lui-même a été représenté sous l'image d'une perle. Saint Éphrem en particulier, dans un sermon conservé en grec, voit une figure de la conception et de la naissance virginale de Jésus, dans la manière dont il explique la production de la perle. Quand la foudre tombe dans la mer, un mélange de feu et d'eau pénètre dans le coquillage, la perle se forme dans le crustacé et s'en sépare sans le blesser ou l'altérer en quoi que ce soit. Cette fable sur l'origine des perles devait avoir cours dans le peuple et provient sans doute du mythe d'Aphrodite. Ce sont les gnostiques qui les premiers en ont fait l'application à Jésus-Christ.

M. Grafe examine « la relation entre les épîtres de saint Paul et la Sagesse de Salomon ». Saint Paul a-t-il connu et utilisé le livre de la Sagesse? Il existe d'abord certains points de contact, qui ne prouvent rien, parce que ce sont des vérités populaires communes. Mais il y a des rapports « décisifs » : la doctrine de la prédestination, le jugement sur l'idolâtrie, les relations entre le corps et l'âme (II Cor. V, 1-4); peut-être aussi le passage obscur aux Rom. VIII, 19 (*expectatio creaturæ revelationem filiorum Dei expectat*) reçoit-il quelques lumières du livre de la Sagesse. Certains autres indices encore font conclure qu'il est « établi » que saint Paul connaît la Sagesse.

M. Schürer pense avec d'autres interprètes que « la prophétesse Jézabel de Thyatire, Apoc., II, 20 », est une personne déterminée désignée sous le nom symbolique de Jezabel parce qu'elle était pour les chrétiens de Thyatire une cause de perversion comme autrefois l'impie reine d'Israël le fut pour le peuple de Dieu. Entièrement nouvelle est l'hypothèse que Jézabel n'était pas chrétienne, mais une prêtresse païenne qui rendait des oracles dans le sanctuaire de Sambethe, sybille chaldéenne. L'existence de ce sanctuaire à Thyatire est attestée par l'inscription 3509 du *Corp. Inscript. Græc.*

J. B. P.

Ancienne littérature chrétienne. — M. le Dr Ehrhard, professeur d'histoire

ecclésiastique à l'université de Wurzbourg, bien connu par ses belles recherches sur les anciennes bibliothèques de Palestine, vient de publier un excellent mémoire sur les progrès de l'histoire littéraire des premiers siècles depuis 1880 : *Die altchristliche Literatur und ihre Erfoschung seit* 1880 (Strasbourg, Herder, 1894). Ce mémoire n'en est qu'à sa première partie, qui comprend, outre un conspectus général du sujet, l'exposition des publications parues de 1880 à 1884. Il intéressera les biblistes comme un modèle d'histoire littéraire bien informée et judicieusement critique : que n'avons-nous pareil travail sur la littérature scripturaire! Il les intéressera aussi par tels et tels de ses chapitres, notamment celui qui est consacré à la *Didachè* ou à l'épître de Barnabé, ou encore aux Actes apocryphes des apôtres. Nous ne saurions trop recommander aux catholiques curieux des origines de la littérature chrétienne le solide et complet exposé de notre savant confrère. — Dans le même ordre de recherches, il importe de signaler le grand ouvrage de M. le professeur Harnack, de Berlin : *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* (Leipzig, 1893). C'est là incontestablement un livre destiné à faire époque dans l'histoire des études chrétiennes, et dont nous voudrions dire tout le bien que nous en pensons, si le nom de M. Harnack et l'autorité scientifique qui s'y attache ne rendait notre éloge très inutile. On sait peut-être que l'Académie des sciences de Prusse a mis à l'étude la préparation d'une collection des écrivains les plus anciens de l'Église, indépendamment de la collection des Pères latins que publie avec un mérite d'ailleurs fort inégal l'Académie de Vienne. C'est M. Harnack qui a été chargé de présider à cette préparation, et on lui a demandé de dresser un inventaire des pièces ou œuvres qui à l'heure actuelle constituent la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Bien des découvertes ont été faites, quelques-unes de premier ordre, dans ce champ de fouilles, ces cinquante dernières années, et la critique a réalisé de sensibles progrès dans la connaissance tout objective de ces trois siècles de littérature chrétienne. M. Harnack a éliminé de son plan la littérature canonique, qui s'étudie d'ordinaire dans les introductions spéciales. L'intérêt du livre de M. Harnack est de nous donner une *Bibliotheca antenicæna* sur le modèle de la *Bibliotheca græca* de Fabricius, et sa nouveauté est d'avoir mis un ordre logique et, dans la mesure où la chose était possible, historique dans ce qui n'aurait été autrement qu'un inventaire. D'abord la littérature des origines chrétiennes : il n'est plus question des termes vieillis de Pères apostoliques et d'apologistes, mais des diverses manifestations de la pensée chrétienne des cent cinquante premières années : écritures apocryphes, évangiles perdus, anciens Gnostiques, Clément, Hermas, Irénée, Papias, Ignace, Justin, *Didachè*, symbole romain, etc. Puis la littérature gnostique, marcionite et ébionite. A la suite, en autant de chapitres distincts, la littérature de l'Asie Mineure, de la Gaule et de la Grèce; celle de l'Égypte; celle de la Palestine et de la Syrie; celle de Rome; celle de l'Afrique et de l'Occident latin (Rome à part). Il ne reste plus en dehors de ces divers chapitres que les écrits antérieurs à l'époque constantinienne mais sans attache locale, ou les écrits supposés, ou les écrits d'origine juive adoptés par l'Église chrétienne, comme le livre d'Énoch. M. Harnack a joint à ces divers chapitres un article sur les plus anciens actes de conciles, un article plus important encore (bien que superficiel) sur les actes de martyres, et enfin quatre chapitres d'une grande nouveauté sur les versions latines, syriaques, slaves et coptes des anciennes œuvres chrétiennes. Quand nous aurons dit que le livre se clôt sur trois index, l'un des noms propres et des titres, le second des manuscrits, le troisième des *incipit*, nous aurons peut-être donné quelque idée de cette publication de tout premier ordre.

P. B.

Actes apocryphes des apôtres. — M. le prof. Max Bonnet (de Montpellier) publie dans la *Byzantinische Zeitschrift* (1894, p. 458-469) une étude remarquable sur cette question : « La passion de l'apôtre André, en quelle langue a-t-elle été écrite? » Il s'agit ici du μαρτύριον grec de saint André, qui a pour titre en latin *Epistola encyclica presbyterorum et diaconorum Achaiæ de martyrio sancti Andreæ.* Voir l'article « Actes apocryphes des apôtres » au *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, I, 160. M. Lipsius a établi que la donnée générale et la fin de cette passion sont tirées des Actes apocryphes de saint André attribués à l'hérétique Leucius, tandis que l'introduction en forme de lettre et l'interrogatoire (chap. 1 à 9) sont une libre fiction de quelque catholique. Cette composition est postérieure à l'époque présumée des Actes dits de Leucius (deuxième siècle?), antérieure au sixième siècle où le texte latin en fut englobé dans cette collection de légendes apostoliques qui porte le nom d'Abdias, le dogme de la Trinité était tout formulé et celui du sacrifice de la messe « très avancé », quand furent écrits les chapitres I et VI. M. Lipsius tenait cette passion pour grecque d'origine. M. Bonnet, au contraire, qui prépare une édition critique tant du texte grec que du texte latin, établit que des trois recensions grecques que nous possédons, la première est une traduction pure et simple du latin, la seconde une traduction amplifiée, la troisième un remaniement de la seconde : le texte latin est l'original. — Il faut signaler du même savant une courte note publiée dans la *Classical Review* (VIII, 1894) à propos des Actes de Xantippe et de Polyxène, publiés par M. James dans les *Texts and studies*, II, 3 (Cambridge, 1893), et dont il relève, après M. James, le manque d'originalité, presque tous les éléments de ces actes se retrouvant soit dans les Actes apocryphes des apôtres, soit dans les romans grecs. P. B.

Mutuum date, nihil inde sperantes.— Tel est le titre d'un intéressant article de M. Th. Reinach, paru dans la *Revue des études grecques*, t. VI (1894), p. 52. On veut y démontrer : 1° que le texte grec de S. Luc (VI, 35), auquel est empruntée cette prescription célèbre, ne la justifie pas complètement. Il porte en effet, en grec, ce que la vieille version latine rend par les mots : *Mutuum date, nihil desperantes,* leçon « inintelligible et incongrue », d'où pourtant procéderait le texte de la Vulgate : *nihil desperantes* ou *nihilum desperantes* ayant facilement donné lieu à la leçon *nihil inde sperantes;* — 2° que le grec ΜΗΔΕΝ ΑΝΤΕΛΠΙΖΟΝΤΕΣ (*nihil desperantes*) n'ayant pas de sens, il faut chercher dans le contexte une indication sur la teneur primitive. Or le contexte révèle la préoccupation d'opposer à la morale vulgaire une morale tout à fait transcendante : il faut aimer ses ennemis, bénir ceux qui vous maudissent, tendre l'autre joue, laisser prendre sa chemise à qui vous a déjà dépouillé de votre manteau. Ce sont là évidemment des conseils. La simple réprobation de l'intérêt est d'un style inférieur; on attend plutôt cette idée : « Prêtez, sans espérer que l'on vous rende votre capital. » M. Reinach montre qu'en supposant, dans le texte original ΑΝΤΕΛΠΙΖΟΝΤΕΣ, surtout avec le N et le T réunis en ligature, on explique aisément la fausse leçon ΑΠΕΛΠΙΖΟΝΤΕΣ. Ainsi l'évangéliste aurait écrit l'équivalent de *nihil sperantes* (*recipere*). M. l'abbé Duchesne (*Bulletin critique*, 15 juin 1894) résume en ces termes la conjecture et les motifs de M. Reinach; il paraît même disposé à y souscrire des deux mains. Les personnes qui sont au courant de la constitution du texte biblique et des règles de critique spéciales à pareil texte, seront, croyons-nous, moins faciles à convaincre de la légitimité de cette conjecture.

Livres apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament. — Il n'est peut-être pas trop tard pour signaler à nos lecteurs les fascicules 2 et 3 du second volume de la collection de *Texts and studies,* publiée par M. Robinson (Cambridge,

University Press, 1892-93) : ces deux fascicules intéressent indirectement les études bibliques. Le premier des deux est consacré à un texte connu sous le nom de *Testament d'Abraham*, et auquel notre collaborateur, M. l'abbé Batiffol, doit consacrer ici même une étude. Nous énumérerons brièvement les pièces contenues dans le second volume : 1° Une version latine de la *Visio Pauli*, beaucoup plus complète que les textes publiés par Brandes en 1885. On sait d'ailleurs que le texte grec publié par Tischendorf repose sur des manuscrits dont le plus ancien est du treizième siècle, tandis que le manuscrit de Paris, nouv. acq. lat. 1631, d'après lequel M. J. fait sa publication est du huitième siècle. 2° *Les Actes de Xantippe et de Polyxène*, texte grec du ms. B. N. gr. 1458 (onzième siècle). Cette pièce appartient au cycle des Actes de Paul. 3° *Narratio Zosimi*, texte grec conservé dans deux manuscrits. C'est un voyage au pays des bienheureux. Il a eu un grand succès en Orient, car il a été traduit en quatre langues: slave, syriaque, éthiopien et arabe. 4° L'*Apocalypse de la Vierge Marie*, d'après un manuscrit grec du onzième siècle de la Bodléienne. Cet opuscule développe un des épisodes de la *Visio Pauli* : l'idée que, par l'intercession du saint, les damnés obtiennent un jour de répit dans leurs souffrances. Tischendorf n'en avait connu que le début. 5° D'après un manuscrit de la Bodléienne (quinzième siècle), l'*Apocalypse de Sidrach*, texte grec qui a quelques points de contact avec le quatrième livre d'Esdras. 6° Un fragment du texte grec de l'*Apocalypse d'Adam* dont Renan a publié en 1853 des versions syriaque et arabe. 7° Un fragment de la traduction latine du livre d'Énoch, sous le titre de *Prophetia Enoc de diluvio*. 8° Un fragment d'une apocalypse latine (manuscrit de Trèves de 719) donnant le portrait de l'Antechrist. 9° Un supplément Aux actes de saint Philippe édités par Tischendorf. 10° Quatre fragments latins d'apocalypse provenant d'un manuscrit de Cheltenham du onzième siècle : *Oratio Moysi in die obitus sui, Visio Zenez patris Gothoniel, Threnus Seilæ Iephtitidis in monte Stelacco, Citharismus regis David contra dæmonium Saulis*. M. J. croit que ce sont des versions latines d'un texte grec et, pour en faciliter l'étude, a accompagné les deux premiers morceaux et le quatrième d'une traduction grecque. M. l'abbé Lejay, qui rend compte de cette publication dans la *Revue critique* (1er oct. 1894), conclut ainsi :

« Plusieurs de ces textes peuvent paraître insignifiants. Mais la littérature apocalyptique est si touffue, les ouvrages sont liés entre eux par tant de rapports mal définis, la connaissance des milieux où ils ont été élaborés est encore si obscure, qu'on peut dire qu'il n'y a rien d'inutile. Tel fragment, dépourvu par lui-même d'intérêt, peut devenir un anneau indispensable dans la chaîne des légendes et des doctrines mystiques. On doit donc avoir à M. James une grande reconnaissance de la peine qu'il a prise de recueillir et de publier cet important supplément à notre collection des apocryphes. »

Évangiles perdus. — M. Resch continue ses travaux sur les Évangiles et travaille à reconstituer l'Évangile hébreu. La *Revue critique* (7 mars 1893) a signalé déjà le fort et le faible de sa thèse : elle y revient (3 septembre 1894) sous la signature de M. l'abbé Loisy et à propos du second tome des *Aussercanonische Parallelcitexte zu den Evangelien* (Leipzig, Hinrichs, 1894). Dans le présent volume, où il étudie les textes extracanoniques parallèles à Matthieu et à Marc, M. Resch trouve un terrain suffisamment solide. La dépendance du second Évangile à l'égard d'une source antérieure, qui doit être l'Évangile hébreu, paraît vraisemblable. M. R. essaie de déterminer les morceaux qui proviennent de cette source. Il va sans dire que, dans les détails, les conclusions ne dépassent pas les limites de la probabilité et que

plusieurs pourraient être contestées. Parmi les hypothèses particulières qui auraient gagné à ne pas voir le jour, signalons celle qui identifie la Galilée où Jésus ressuscité apparaît aux disciples, avec la banlieue de Jérusalem. Les Actes de Pilate sont une bien faible autorité pour garantir une pareille géographie. Est-il très croyable que la tradition ait fait tout de suite un contre-sens sur le mot *gelilá*, qui était dans l'Évangile hébreu, et qui, signifiant proprement « cercle », aurait désigné la contrée où était le mont des Oliviers? Marc et le rédacteur du premier Évangile auraient été induits en erreur par une fausse traduction! La veille de sa mort, Jésus dirait aux disciples (Matth., XXVI, 32) : « Après ma résurrection, je vous précéderai dans la banlieue. » Ressuscité, il dirait aux femmes (Matth., XXVIII, 10) : « Allez dire à mes frères de partir pour la banlieue; c'est là qu'ils me verront. » Il ne reste plus qu'à transporter auprès de Jérusalem le lac de Tibériade!

La Bible en italien. — M. le professeur S. Berger vient de publier un important travail sur *la Bible italienne au moyen âge* (Paris, 1894, extr. de la *Romania*, t. XXIII). Jusqu'à ce jour, on n'avait aucune idée claire sur l'histoire des traductions de la Bible en langue italienne. Un sénateur du royaume, M. Negroni, avait republié en 1886 un ancien texte incunable du quinzième siècle en l'accompagnant d'une préface où les principaux mss. étaient énumérés, mais non étudiés ni classés; et ces jours-mêmes, Mgr Carini publiait une étude du sujet qui n'est pas sans mérite, mais qui intéresse l'histoire du texte imprimé seulement, car ce savant n'a pas vu un seul ms. (J. Carini, *Le versioni della Bibbia in volgare italiano*, S. Pier d'Arena, 1894.) M. Berger a étudié et classé une cinquantaine de mss. De leur étude il résulte que la Bible a été traduite en italien, probablement dans la seconde moitié du treizième siècle, dans le nord de l'Italie. Les premières versions étaient paraphrasées, peu littérales; les suivantes ont été une adaptation plus exacte de ce texte primitif au texte latin. C'est ce texte corrigé qui a été imprimé au quinzième siècle, du reste avec toute l'inexactitude et la négligence dont étaient coutumiers les imprimeurs de ce temps. Quant au nom de Nicolo de Malerbi, qu'on prononce souvent à cette occasion, il a peu de chose à faire avec notre sujet : Malerbi est simplement l'auteur d'une mauvaise version de la fin du quinzième siècle. Fra Domenico Cavalca, dont on parle souvent aussi, a simplement revisé l'ancienne version des Actes des Apôtres; et, chose à noter, les Vaudois ont retraduit dans le dialecte de leurs montagnes, une partie de la traduction de ce dominicain pisan.

Mais on demandera : Qui a traduit la Bible en italien? Les catholiques ou les Vaudois? Des traces de français et de provençal restées dans la version italienne, des ressemblances curieuses avec les versions vaudoises, et l'usage d'un texte latin qui était usité en Languedoc, portent à croire que les Vaudois n'étaient pas étrangers, du moins pour le Nouveau Testament, à cette vulgarisation de la Bible en italien, du reste parfaitement d'accord avec leurs principes. Quoi qu'il en soit des premiers traducteurs, la Bible italienne a été parfaitement acceptée par l'Église catholique, car nous rencontrons souvent dans son histoire des noms de religieux dominicains; et la société florentine, qui semble l'avoir adoptée avec empressement, était absolument catholique. Au seizième siècle, les inquisiteurs l'ont plus d'une fois contresignée. M. Berger a bien voulu, à cette occasion, nous faire remarquer lui-même qu'il aurait pu, à la p. 61, ajouter aux visas d'inquisiteurs cités celui du Fr. Girolamo de Saluces, inquisiteur de Modène qui, en 1589, donnait un certificat d'orthodoxie à la Bible historiale française (E. Langlois, *Mss. français de Rome*, tiré de *Not. et Extr.*, 1889, p. 305).

Le beau mémoire de M. Berger est sûrement destiné à faire époque dans l'étude de l'histoire de la Bible au moyen âge.

P. B.

Traduction néerlandaise de la Bible. — On promet dans un bref délai deux versions catholiques néerlandaises de l'Écriture Sainte. Feu le docteur Beelen, Hollandais, mais professeur à Louvain, a déjà publié une traduction du Nouveau Testament et de quelques livres de l'Ancien Testament. Maintenant plusieurs savants belges, tous professeurs d'Écriture Sainte ou de théologie, ont entrepris de revoir ce travail et de le compléter. Le Père Corluy s'est chargé des quatre grands Prophètes. On dit que le travail marche bien. Il paraîtra en cinq volumes, chez M. Beyaert, à Bruges. Presque au même moment un travail semblable est entrepris en Hollande. Ici encore ce sont les professeurs d'exégèse dans les séminaires des cinq diocèses néerlandais, avec la collaboration de M. l'abbé D. Sloet, recteur à Oldenzaal, connu des lecteurs de la *Revue biblique* par son déchiffrement du « nombre de la bête ». Ils donneront une version toute nouvelle selon la Vulgate. C'est donc une entreprise plus laborieuse, et qui pour cette raison prendra plus de temps. Cette version sera publiée à Bois-le-Duc, chez M. Teulings. Tout en souhaitant le meilleur succès aux deux comités, plusieurs se demandent pourquoi ils ne se sont pas réunis pour donner une même traduction à tous les catholiques de langue néerlandaise.

V. K.

Basilique de Saint-Jean à Ephèse — Dans le *Bulletin de correspondance hellénique* (août-décembre 1893), M. le professeur Diehl (de Nancy) publie et commente une inscription bilingue trouvée à l'ouest d'Istanos, près de l'ancienne ville de Lagbé, dans la province de Pamphylie. C'est un rescrit impérial daté du 1er juin 527; le texte latin original et officiel est suivi d'une traduction grecque. Les empereurs (Justin et Justinien) déclarent prendre des mesures pour protéger les propriétés du vénérable sanctuaire (εὐκτήριον) du saint apôtre Jean, *eorum colonos vel adscripticios et curatores aut conductores*, contre les violences des troupes de passage et des postes militaires voisins. L'oratoire de Saint-Jean, dont il est ici question, semble à M. Diehl avoir été situé en Pamphylie. M. l'abbé Duchesne (*Bulletin critique*, 15 juin 1894) croit qu'il s'agit de la basilique de Saint-Jean à Ephèse. Celle-là seule pouvait être mentionnée sans indication de lieu, comme étant universellement connue. D'autre part, les *curatores* et *conductores* mentionnés dans le rescrit, comme une catégorie assez nombreuse, semblent plutôt être les administrateurs ou fermiers d'un ensemble de domaines situés en des pays divers, que les préposés spéciaux d'une exploitation locale. Enfin le rescrit n'est adressé ni à des magistrats municipaux, ni au gouverneur de la province, mais à une autorité supérieure, vraisemblablement le préfet du prétoire d'Orient; ceci suppose qu'il concernait des propriétés sises en diverses provinces. En somme, conclut M. Duchesne, nous avons ici une pièce relative à l'administration temporelle du plus célèbre sanctuaire de l'Asie chrétienne. Elle aura été sans doute gravée sur marbre en divers endroits, sur les propriétés de la basilique Saint-Jean, où les administrateurs de celle-ci l'auront jugé utile. Il ne serait nullement étonnant qu'on en retrouvât d'autres exemplaires.

Archéologie assyrienne, recueil Haupt-Delitzsch. — M. l'abbé Loisy, dont nos lecteurs connaissent la compétence en matière d'archéologie assyrienne, rend compte en ces termes, dans la *Revue critique* du 29 octobre 1894, du troisième fascicule du tome II des *Beitraege zur Assyriologie* publiées par Fr. Delitzsch et P. Haupt (Leipzig, Hinrichs, 1893) :

« Le présent fascicule contient d'abord deux études de M. Meissner, l'une sur quatre lettres privées du temps de la première dynastie babylonienne (Sumnabi-Samsuditana); et l'autre sur quatre lettres assyriennes de franchise ou exemption d'impôts, la première, datée de l'éponymat de Musellim-Ninib (793 av. J.-C.), sous le règne de Rammannirari III, les trois dernières, du temps d'Assurbanipal, éponymat de Labasi (655 av. J.-C.), ne différant que par le nom des bénéficiaires, tous trois officiers d'Assurbanipal, qui exempte leurs propriétés d'impôts durant leur vie et défend de toucher à leurs tombeaux après leur mort.

« M. Lehmann, à propos d'un cylindre-cachet au nom de Bur-Sin, roi de Sumer et d'Accad, de la dynastie d'Isin, discute le rapport de ce Bur-Sin avec un autre Bur-Sin, roi d'Ur, déjà connu, et conclut à la non-identité des deux personnages. Le roi d'Ur est moins ancien que le prince de la dynastie d'Isin. M. L. hésite néanmoins à l'appeler Bur-Sin Ier, se demandant si le signe cunéiforme qui se lit phonétiquement *bur* ne serait pas employé idéographiquement avec le sens de *uzn u* « oreille », et métaphoriquement « intelligence ». Le roi en question s'appellerait Uzun-Sin (oreille ou intelligence de Sin) et non Bur-Sin (rejeton de Sin). M. L. cite les noms de Qat-Sin (Main de Sin) et Ine-Sin (Yeux de Sin). Malheureusement la lecture de ces noms est loin d'être certaine. M. Delitzsch, dans quelques pages qui suivent la dissertation de M. Lehmann, maintient la lecture Bur-Sin pour le premier nom, Gimil-Sin et Ibi-Sin pour les deux autres. Les arguments de M. Delitzsch paraissent décisifs. La dissertation de M. Lehmann n'en est pas moins remarquable; on y trouve une hypothèse très vraisemblable sur l'origine du titre de « roi des quatre régions » (du monde), que s'attribuaient les rois de Chaldée et d'Assyrie.

« Les oracles adressés à Asarhaddon et Assurbanipal, que M. Shong a publiés, sont aussi obscurs qu'il convient à des morceaux de cette sorte. M. Strong en a traduit un sur trois, se contentant d'une transcription et de quelques notes pour les deux autres. On doit néanmoins le remercier d'avoir mis le texte à la disposition des interprètes de bonne volonté. Quand on possédera un assez grand nombre de pièces du même genre, il sera possible de les mieux comprendre et d'en tirer des données importantes pour l'histoire de la divination en Assyrie. »

Revue sémitique Halévy. — La *Revue sémitique* de 1894 a été particulièrement riche et elle a fait aux travaux d'épigraphie une place de choix. Il suffit de citer dans ce genre : les tablettes de El-Amarna, les inscriptions hétéennes de Zindjîrlî, l'inscription du sarcophage égyptien dont les lectures sont données par M. Halévy, et de mentionner le précieux apport fourni par le baron Carra de Vaux au déchiffrement des inscriptions Libyanites. Il y a quelque intérêt à prendre connaissance des principales études du recueil. Nous excluons toutefois de notre examen les travaux extrabibliques qui ne sont pas de notre domaine immédiat pour le borner aux recherches sur les Psaumes, aux notes de géographie intéressant la Palestine.

Chaque numéro de la *Revue* s'ouvre par les remarques critiques de M. Halévy pour l'interprétation des Psaumes. Il y a manifestement dans ces études du savant professeur le dessin d'en reconstituer le texte primitif. Il est évident que parmi les causes des nombreuses difficultés de lecture que nous rencontrons, il faut compter en premier lieu l'altération du texte produite par les évolutions successives de l'écriture hébraïque, surtout par la transcription phénicienne en caractères araméens, la similitude des lettres que les mauvais yeux des rabbins et des scribes n'ont pas discernées et distinguées. Le travail de M. Halévy consiste à souligner ces altérations, à rétablir,

à reconstruire les versets en s'éclairant des passages similaires, soit des Psaumes eux-mêmes, soit des prophéties, en s'inspirant des lois incontestées de la poésie hébraïque. Ce serait méconnaître la pensée du savant, il me semble, de regarder comme certaines toutes les modifications proposées par lui. Il n'a pas d'autre but que de donner des indications, de relever des pistes. Le lecteur devra choisir lui-même entre ces indications, et s'engager dans ces pistes quand il le croira nécessaire. L'étude du Psaume VII nous offre un exemple topique de ces essais de reconstitution. Après avoir rapproché le שִׁגְיֹנֹתֶיךָ de l'assyrien *shégu* « prière », et abandonné la lecture du titre qui est perdue pour nous, M. Halévy arrive aux versets 6 et 7.

V. 6. Lève-toi, Yahwé, dans ta colère, redresse-toi dans ton indignation
Et accomplis, ô mon Dieu, le jugement que tu as annoncé.
V. 7. Et (maintenant) que la horde hostile des peuples t'attaque de tous côtés,
Tu te retires vers les hauteurs célestes.
Reviens, ô Yahwé, et juge (1).

Entre ces deux versets, il y a, dit-il, solution de continuité. « La lacune est béante et il s'agit de savoir comment la combler. Certes il ne serait pas difficile de créer de toutes pièces deux hémistiches qui rempliraient cet office d'intermédiaire, mais cet exercice serait trop naïf. On ne recoud les déchirures des antiques vêtements qu'avec des pièces de ces mêmes vêtements ». Un bloc a été détaché du gisement primitif. M. Halévy s'est mis à sa recherche et grâce à un de ces heureux hasards sur lesquels les épigraphistes et les chargés de fouilles doivent toujours compter, il a retrouvé le fugitif, il l'a reconnu dans le verset 3 du Psaume VIII.

Par la bouche des petits enfants tu as fait proclamer ta puissance
A renverser tes adversaires, à anéantir l'ennemi et le vindicatif (2).

Il lui a semblé que ce verset était d'un relief trop dur, de veines trop frustes et de masse trop lourde pour l'appareil si dégagé, si svelte, si gracieux du cantique au Dieu des étoiles et au Dieu de l'homme. « C'est un petit bloc errant dont il faut retrouver la carrière », et il l'insère entre les versets 6 et 7 que nous avons cités plus haut.

Nous ne nions pas une certaine solution de continuité, quoiqu'on l'ait trop accentuée et trop mise en saillie. Il est indéniable de plus que le verset 5 du Psaume VIII n'est pas de la même venue que les autres, que cette digression, cette apostrophe, cette sortie en un mot contre les adversaires de Yahwé et les vindicatifs n'est pas tout à fait dans la tonalité du morceau, qu'il fait ombre, dans le coloris pur lumineux essentiellement et extraordinairement spiritualisé du *Domine Dominus noster*. Mais je ne crois pas cependant que tout cela puisse motiver une entaille aussi décisive, une coupure aussi radicale. Je préfère un texte obscur à une lumière d'emprunt et de fabrique, une solution de continuité à une liaison artificielle quoique intelligente. Ne vaut-il pas mieux en pareil cas reconnaître l'obscurité du texte, et passer outre? « On ne recoud les déchirures des antiques vêtements qu'avec des pièces de ces mêmes vêtements. » Le conseil est sage, il est autorisé dans la bouche de M. Halévy; mais il vaut surtout contre cette versification systématique, qui pour retrouver ses iambes et ses trochées là où elle a déclaré presque décrété iambes et trochées, allonge et mutile sans scrupule nos versets et nos strophes au point de les défigurer.

(1) M. Halévy corrige דעליה par ועלית et rapporte שובה à l'hémistiche qui suit.

(2) Le sens de ce verset est obtenu en substituant לְמוֹעֵךְ à למועך — מָעַךְ « serrer, écraser » est employé au pael dans Ézéchiel et souvent dans l'hébreu talmudique et araméen.

La thèse de M. Halévy sur la localisation de Aram Naharaïm et du Haran est destinée à modifier gravement la géographie Abrahamique. Dans ses *Mélanges d'Épigraphie et d'Archéologie sémitiques* (1874), il avait déjà démontré la nécessité 1° de renoncer à l'opinion traditionnelle qui s'appuyant sur l'expression « Aram des deux fleuves » qu'elle prend pour la Mésopotamie, voit dans le חרן nahorite la célèbre ville de Harram ou Carrha de la Mésopotamie supérieure, non loin d'Ounhai ou Orfa; 2° de placer le Haran de la migration térahite dans la Syrie moyenne à sept jours de marche au nord du mont Galaad. M. Halévy reprend son travail; il en refond la seconde partie principalement dont il corrige plusieurs détails, dont il fortifie les preuves avec cette perspicacité, ce bonheur des rapprochements qui surprennent et forcent sinon la conviction, du moins l'admiration. Nous allons suivre l'argumentation du savant professeur et en marquer la progression et les degrés. L'Aram-Naharaïm (la Syrie des deux fleuves) ne peut être située entre l'Euphrate et le Chaboras puisqu'il y a entre eux un fleuve intermédiaire, le Balih. Le livre des Juges nous oblige au contraire à le localiser dans la contrée cis-Euphratique confinant à la Palestine. Cette tribu est comptée avec Midian Ammon, Moab Philistins et Damasquins, parmi les voisins d'Israël qui ont été ses oppresseurs. Mais où faut-il loger cet Aram? Quel gîte pouvons-nous assigner à cette tribu? Nous avons déjà quatre Aram cis-Euphratiques et nos géographes palestiniens, habiles et sagaces comme l'on sait, auxquels les identifications ne coûtent jamais, peuvent à peine tasser toutes ces satrapies dans le royaume araméen. M. Halévy allège la difficulté en disant que Aram-Naharaim et que Aram-Damescq ne désignent qu'un même peuple et qu'un même territoire. Les deux fleuves dénominatifs seraient alors l'Amana et le Parpar. La suscription du Psaume LX et le passage du Ier livre des Rois (VIII, 5, 6) prouvent l'unité de lieu et légitiment ce rapprochement. Du reste, continue M. Halévy, Laban habitait Paddan-Aram et la signification de Paddan, en assyrien surtout, « champ cultivé, jardin », s'adapte merveilleusement à la région Damascénique, à cette grande oasis qui enchante et fascine les caravanes et les tribus du désert, à cette ville de Damas qui était pour Mahomet le paradis terrestre et qui est encore pour les poètes d'Orient « un collier de perles sur un tapis d'émeraude ». Il y a de plus aux environs de Damas une localité appelée par les Arabes Harran-el-awamid, Harran des colonnes, qui est vraisemblablement assimilable au Haran nahorite.

M. Halévy avait conclu jadis à une distance de sept jours entre le Haran qu'habitait Laban et les montagnes de Galaad. Il rectifie heureusement dans ce dernier travail le comput des jours de marche de Jacob et du beau-père. Le récit de la Genèse exige une distance de quatre journées entre Haran et la naissance des montagnes; trois jours furent nécessaires à Laban pour revenir à Haran, dont il était absent, et quatre de ce dernier point à l'extrémité nord de la Galaatide.

M. Halévy ne s'arrête pas aux difficultés topographiques et avec raison. Nous croyons en effet que le peu d'étendue de l'Aram localisé ainsi ne constitue pas une vraie objection. Si on devait le restreindre à la région strictement fluviale, il n'eût été certes qu'une minuscule province. Mais le bassin des rivières est réellement assez étendu grâce aux courbes qu'elles décrivent, au lointain de leurs sources, de l'Amana en particulier. Ce n'est pas violenter la carte et la topographie d'admettre que le Aram Naharaïm pouvait s'étendre sur tout le versant oriental de l'Anti-Liban, susceptible de culture aujourd'hui encore malgré le ravinement de la montagne, l'abondance des ouadis et la descente des terres dans la plaine Damascénique.

Le savant professeur a réservé toute sa perspicacité contre les objections strictement bibliques. La première est celle du livre de Josué où nous lisons que les ancêtres

des Hébreux habitaient jadis עבר חב הר. Cette expression est généralement traduite « l'autre côté de l'Euphrate ». M. Halévy attaque vivement cette lecture. Le mot עבר désigne simplement le côté du fleuve, mais il est indéterminé par rapport à l'au-delà et à l'en-deçà. Nous pensons qu'il s'agit ici du séjour à Our-Kasdim et non dans le Aram-Naharaïm. Il n'y a donc aucune difficulté textuelle. Est-ce que חב ה ר désigne toujours l'Euphrate? M. Halévy ne le croit pas, et il fait à ce sujet un rapprochement tout à fait original. Le vieux prophète Ohia prédit à Jéroboam que Dieu dispersera Israël au delà du fleuve. Mais de quel fleuve? C'est Amos qui donnera la réponse, dit M. Halévy, quand il prophétisera l'exil au delà de Damas. Le rapprochement est subtil et ingénieux. Est-il démonstratif, nous ne le croyons pas. L'épisode de Balaam semble favoriser la thèse du savant professeur. Comment croire, en effet, à un message répété de la part de Balac jusqu'à Petor de l'Euphrate? Aussi M. Halévy rejette-t-il sa première identification de Petor avec la ville de Pitru mentionnée dans les annales de Salmanasar et qui est située sur le haut Euphrate, près de Sadjour. Il traduit ainsi le difficile verset des Nombres : « Balac envoya des messagers auprès de Balaam, fils de Beor vers Pethor qui était située sur le fleuve et qui était le pays des fils de son peuple = (ses parents, ses nationaux). La lecture « fils d'Ammon » au lieu de « fils de son peuple » accréditée par des manuscrits autorisés nous semble préférable. Il ne s'agirait ici ni des Naharaïm de Damas ni de l'Euphrate, mais vraisemblablement du Yabbok ou même du Yannuk.

Yawan. — Il y a accord parfait chez les exégètes pour reconnaître dans le peuple mentionné un peuple grec; le doute affecte cependant, dit M. Halévy, deux points d'une haute importance, la mention dans cette littérature d'un peuple יון en dehors de la Grèce, et le sens plus étroit qu'il faut attribuer à ce terme chez les divers auteurs hébreux qui en parlent.

C'est à propos d'Ézéchiel (XXVII-19) que le premier doute se présente dans l'accouplement de ודן ויון. M. Halévy donne la lecture de ודן et traduit ainsi le verset « Rhodes et la Grèce (insulaire) ont joint leur tissu à tes marchandises ». En résumé, dit-il, le verset désigne les Grecs insulaires et en particulier les Rhodiens et les Cypriotes.

Quant à la seconde difficulté proposée, les opinions se différencient selon les écoles d'exégèse. Stade et Wellhausen voient dans le Yawan de la Genèse et d'Ézéchiel les colonies ioniennes au sud du Pont-Euxin, dans Joël et Zacharie il serait question de Grecs syriens. Dillmann affirme que tous ces passages s'appliquent aux Grecs de l'Europe à l'exception de Zacharie où le mot Yawan ne serait pas primitif. M. Halévy discute toutes ses hypothèses : il démontre l'antiquité de la colonisation grecque et conclut finalement qu'il est question ici non de Grecs syriens mais de Grecs insulaires.

Le nom de la Syro-Phénicie en Assyrien. — M. Halévy oppose une négation catégorique à M. Oppert qui abandonnant la lecture traditionnelle mat-A-har-ru adopte celle de Sayce mat-a-mur-ru. M. Oppert ferait remonter ce vocable aux Amorrhéens qui furent les premiers habitants connus de cette contrée. Les remarques de M. Halévy sur l'origine de cette appellation A-har-ru et sur son adaptation naturelle et quasi spontanée au pays de l'ouest nous paraissent justes et fondées.

Tid'al roi des Goïm. — L'épigraphie babylonienne nous a donné les noms des rois qui firent une expédition en Palestine pour châtier les rebelles. Amraphel, roi de Sennaar, est reconnu dans Hammurabi (= Am. rapolt), roi de Babel; Ariok, roi d'Elbasa, dans Erimagu, roi d'(Ellaisa), et Kodorla'omer, roi d'Elam, dans Kudur-ma-bu-ug = lagamasi), roi de Yamutbala. Le quatrième, Tid'al, roi des Goïm, reste inconnu.

Rawlinson identifie Goïm avec le pays de Gouti. Cette lecture ne semble pas vraisemblable à M. Halévy, qui, argumentant de la transformation de la'omer en lagamasi, croit que le *g* de Gute devrait correspondre à un ע. Du reste Gouti est, d'après Delitzsch, le gôğ d'Ézéchiel. MM. Oppert et Sayce ont lu le nom du roi d'après les Septante et ils expliquent ce Thargal d'après le sumérien turgal « fils-grand », bien qu'un nom pareil, dit M. Halévy n'existe dans aucun texte pseudo-sumérien et que de plus les deux phonèmes tur et gal soient incontestablement d'origine sémitique. Il propose une nouvelle lecture et se demande si ce nom royal n'aurait pas une origine cappadocienne. Dans תדעל nous avons les valeurs Tad'al puis Tadgal. Or nous connaissons deux princesses mittaniennes devenues reines d'Égypte nommées Tadu-hepa et Gilu-hepa. Hepa, qui est ici un facteur commun, pourrait être un nom de divinité, car Arad-hiba, le nom du gouverneur de Jérusalem, peut être lu « serviteur du dieu Hiba ». Du reste, abstraction faite de cette comparaison, les deux éléments initiaux Tadu et Gibu donnent Tadugibu. Il y a trop d'inconnues dans cette équation pour que nous puissions arriver à un résultat appréciable. Nous sommes en présence d'une hypothèse ; une solution même probable fait encore défaut.

La reine Wasti. — Nous avons encore à signaler une chasse aux noms et aux identifications non moins mouvementée et pittoresque que la précédente.

Dans une communication à la Société asiatique, M. Halévy proposait un curieux rapprochement entre le רשתי du *Corpus inscriptionum* et le Washti du livre d'Esther. Il rejette l'origine persane du nom parce que le ח qui manque ici se conserve encore dans le persan Methrawahisht. Il est probable que le nom et la personne appartiennent à la Nabatène. « On pourrait se demander, continue-t-il, si la reine Washti n'est pas la parente du célèbre ministre antijuif Haman, comme c'était le cas d'Esther et de Mardochée qui les ont supplantés dans la faveur de Xerxès. Nous aurions ainsi la confirmation de l'opinion courante qui, s'appuyant sur le titre הָאֲגָגִי « l'Agageen » (Esther, III, 1 passim), regarde Haman comme un descendant du roi Amalécite Agag ; l'auteur semblerait indiquer que l'ancienne haine entre Amalec et Israel s'est transplantée dans le pays d'exil ». La durée et la survivance de cette haine qui de part et d'autre réclamait du sang ne nous surprennent pas. Les rapprochements nous étonnent un peu plus. Nous en avons trouvé dans Rasehi de moins invraisemblables et de moins conjecturaux. M. Halévy éprouve le besoin d'atténuer son dire. Bien entendu, conclut-il, ces dernières considérations ne sont que de simples hypothèses qui ont besoin d'être confirmées par des découvertes ultérieures.

Le nom de Damas. — L'Hébreu (I Chronique XVIII, 5-6) et le syriaque nous permettent de croire à un nom composé. M. Halévy l'avait primitivement décomposé ainsi דר demeure et מסק cueillir des olives « demeure de la cueillette des olives ». Il se demande aujourd'hui s'il ne faudrait pas lire shin au lieu de sin, si משקה ne serait pas une contraction dialectale pour מִשְׁקֶה. L'ensemble donnerait « demeure de l'arrosage, lieu d'irrigation », qualificatif beaucoup plus acceptable que le premier. Dans les inscriptions d'El-Amarna, M. Halévy a trouvé le nom de Damas avec une autre dénomination. Les noms propres étrangers contenus dans ces tablettes n'étant pas idéographiques, il a pu traduire phonétiquement deux cunéiformes qui évidemment désignent un pays; il en obtient u-be. Le rapprochement entre cet u-be et les valeurs hébraïques אֹב verdure et עֵב, fourré de bois (Jérémie IV. 29), est satisfaisant et vraiment heureux.

Fr. V. Rose.

Archéologie assyrienne, dernières fouilles de Tello. — Nous extrayons les lignes suivantes du rapport adressé au ministère de l'Instruction publique par

M. Heuzey (de l'Académie des inscriptions et belles-lettres) sur les fouilles de Tello : — M. de Sarzec a fait, au cours de la huitième campagne de fouilles qu'il vient de diriger à Tello, en Chaldée, une découverte considérable : il a rencontré tout un gisement de tablettes d'argiles couvertes d'inscriptions cunéiformes, pas moins de 30.000 documents écrits, véritable dépôt d'archives et d'actes authentiques, analogue aux dépôts qui ont été trouvés sur les emplacements de Ninive, de Sippara, de Niffer. Celui-ci présente l'intérêt particulier d'appartenir à la très antique cité sumérienne de *Sirpourla* (ou *Lagasth*), où l'écriture et les arts avaient commencé de fleurir dès le quarantième siècle avant notre ère. Les tablettes de Tello, enfouies sous un monticule située à 200 mètres de celui où M. de Sarzec avait exhumé antérieurement les constructions des plus anciens rois du pays, et régulièrement superposées, sur cinq ou six rangs, remplissaient des galeries étroites, se coupant à angle droit, construites en briques crues et garnies des deux côtés de banquettes sur lesquelles s'étendaient d'autres couches de semblables documents. M. de Sarzec en compte environ 5,000 d'une conservation parfaite ; 5.000 autres ne sont que légèrement écornées ou endommagées. Puis vient la masse des tablettes fragmentées, avec lesquelles on pourra encore reconstituer certainement un grand nombre de pièces. On y distingue des actes en double exemplaire, c'est-à-dire contenus dans des coques d'argile, qui portent un duplicata du texte, avec les cachets des témoins ou des scribes. D'autres sont des comptes, des livres d'offrandes, des inventaires, comme les inventaires des troupeaux royaux ou sacrés, dont l'organisation se trouve déjà mentionnée dans une inscription des statues de Goudéa, et dont le rendement était alors la principale forme de la richesse mobilière. C'est une confirmation du caractère surtout agricole et pastoral de ces antiques principautés. Un certain nombre de tablettes sont de dimensions peu communes et mesurent jusqu'à 30 et 40 centimètres de côté. De nombreux documents de formes diverses, cônes tronqués, sceaux circulaires, étaient mêlés aux tablettes proprement dites. Enfin, des statuettes, des cylindres ou barillets, des galets sacrés se trouvaient conservés dans les mêmes galeries souterraines. Les cailloux sacrés, ayant jusqu'à 70 centimètres de longueur et couverts de caractères archaïques, appartiennent à l'époque très reculée d'Eannadou, le roi guerrier de *la stèle des Vautours*. Comme les briques de ce roi, ils contiennent des indications géographiques sur les pays ennemis de Sirpourla; ce sont de précieux commentaires pour l'interprétation de la fameuse stèle. Quant aux tablettes de terre cuite, plusieurs remontent aussi à cette haute époque; mais la plupart présentent, sous le rapport épigraphique, deux types différents : l'un qui rappelle de très près les inscriptions d'Our-Baou et de Goudéa, particulièrement les grands cylindres d'argile de ce dernier prince; l'autre type, qui se rapproche davantage de l'écriture proprement babylonienne. Bien que ces documents se rapportent plutôt à la vie civile et religieuse, beaucoup d'entre eux prennent une valeur historique et chronologique par les noms des princes qui s'y rencontrent, non seulement les noms des rois et des patési de Sirpourla, mais encore ceux des rois d'Our, comme Dounghi, Gamil-Sin, qui après l'époque de Goudéa, avaient étendu leur domination sur le pays.

Lexicon Syriacum de Brockelmann. — M. Chabot consacre une intéressante recension aux deux premiers fascicules (Berlin, Reuther, 1894) de ce lexique, dans la *Revue critique* du 3 septembre 1894.

« La lexicographie syriaque, écrit-il, a une longue histoire depuis le modeste *Peculium Syrorum* de Masius (publié en 1571, dans le t. VI de la Polyglotte d'Anvers), le premier essai de ce genre tenté en Occident, jusqu'au vaste *Thesaurus syriacus* de

Smith actuellement en cours de publication. Sur ce long espace s'échelonnent les importants travaux de Schindler, Buxtorf, Hottinger, Castle, Schaaf, Michaëlis, Lorsbach, Agrell, Bernstein, Quatremère, Roediger, Field, et d'autres, sans parler des publications de lexiques indigènes : celle de Bar 'Ali, en Allemagne, et, en France, celle de Bar Bahloul, si injustement critiquée en ces derniers temps. Malgré tant de travaux, nous n'avons pas encore, en Europe, de véritable dictionnaire syriaque. Le lexique le plus commun est celui de Castle, extrait de son *Lexicon heptaglotton* et réédité par Michaëlis en 1788. Vu le développement que les études araméennes ont pris depuis quarante ans, il est aujourd'hui insuffisant. L'apparition du *Lexicon* de M. Brockelmann répond donc à un besoin réel et sera favorablement accueillie parmi les sémitisants. Cette publication se présente d'ailleurs dans d'excellentes conditions. Le choix de la langue latine la rend d'un usage pratique universel. M. B. ne nous offre pas une simple compilation, résultat du dépouillement des lexiques déjà publiés. Il a enrichi son travail du fruit de ses lectures personnelles et l'a mis au courant des plus récentes publications. C'est ainsi qu'il a utilisé l'ouvrage de Thomas de Margha récemment édité par Budge, et les *Notes de lexicographie* publiées par Duval dans un des derniers cahiers du *Journal asiatique*. L'auteur a tenu à justifier toutes les significations des mots, non par des exemples qui eussent trop grossi le volume, mais par de simples renvois. Avec une somme de travail aussi considérable, l'auteur a surtout visé à une grande brièveté, trop grande, à notre avis. Le volume aura à peine cinq cents pages, avec la préface et un index latin-syriaque, que M. B. joindra à son travail. Nous n'hésitons pas à dire que le *Lexicon* de M. Brockelmann est appelé à rendre les plus grands services à ceux qui ont déjà une certaine connaissance du syriaque. Ils trouveront dans cet ouvrage un manuel commode, et aux données duquel on peut, en règle générale, accorder une absolue confiance. »

C'est une bonne nouvelle, en effet, que l'annonce d'un tel dictionnaire, et le nouveau lexique sera d'autant mieux et plus largement accueilli qu'il est syriaque-latin. Les publications syriaques sont devenues nombreuses, d'excellentes grammaires ont paru : tout cela faisait sentir plus vivement aux débutants, — et aux autres, — le manque d'un dictionnaire. Le *Thesaurus syriacus* de Payne-Smith n'est pas achevé et il est fort coûteux. Celui que Michaelis avait extrait du dictionnaire composé par Castell pour la polyglotte de Walton et légèrement complété, est à peu près introuvable. On devait se rabattre sur les lexiques des Chrestomathies dont les meilleures ne sont pas non plus faciles à rencontrer. La publication d'un dictionnaire syriaque-arabe fait honneur à l'activité des Pères Jésuites de Beyrouth, mais ne rend pas grand service au commun des Occidentaux (1). M. Brockelmann répond donc à un véritable besoin.

Il exclut les noms propres, les questions qui touchent à la grammaire et pour lesquelles il renvoie à l'ouvrage de Nœldeke, — ce qui nous rend derechef tributaires de la langue allemande, — les gloses grecques qui ne se trouvent que dans les lexicographes et les éléments étrangers qui paraissent expressément comme tels dans la littérature syrienne.

L'ordre suit les racines, les dérivés sont imprimés en caractères différents. La vocalisation est indiquée d'après le système jacobite, avec le système nestorien subsidiairement. L'auteur a soin d'indiquer par une citation formelle et précise, — sauf pour les mots les plus usuels, — les références qu'il a dans la littérature syrienne pour le sens qu'il propose.

Cette précaution suppose un travail préliminaire considérable : au contraire, à la

(1) Les Révérends Pères ont annoncé pour le premier semestre de 1895 : Dictionarium syriaco-latinum auctore J. Brun, S. J. Format petit in-8° de 600 à 700 pages. Prix : 20 francs

différence du dictionnaire hébreu de Gésénius (11 éd.), il ne cherche pas à fixer la signification primordiale d'une racine en dehors de l'usage de la langue. C'est assurément prudent, et les derniers éditeurs de Gésénius se sont attirés sur ce point des critiques qui ne sont pas toutes sans fondement, mais il faut avouer aussi que cette recherche de l'évolution d'une racine est la plus intéressante de toutes dans l'ordre linguistique, et si elle risque de tomber dans l'arbitraire, elle peut aussi fournir des renseignements précieux sur le développement des civilisations elles-mêmes.

Quoi qu'il en soit, le but de l'auteur étant surtout pratique, et chacun étant libre de choisir l'objet de son travail, il semble, autant qu'on peut juger d'un dictionnaire par un examen rapide, qu'il est consciencieusement et doctement rempli. L'impression est agréable, les recherches faciles, les significations données avec précision.

Il paraît indispensable que dans l'édition définitive la liste extrêmement chargée des abréviations paraisse non plus sur la couverture, mais dans le corps du volume.

J'exprime aussi le vœu qu'après avoir achevé cette tâche, l'auteur fasse un dictionnaire des noms propres, car si ces noms interrompent la marche normale des racines, ils sont en somme indispensables pour lire avec fruit les ouvrages syriens.

P. S.— Le deuxième fascicule du *Lexicon syriacum* a paru en juin: par suite d'une impression plus économique qu'on ne pensait d'abord, l'ouvrage entier ne dépassera pas 30 feuilles d'imprimerie et le prix sera seulement de 30 marks. La rapidité avec laquelle se poursuit l'exécution fait espérer que nous aurons bientôt l'ouvrage complet.

Fr. M. J. L.

Enseignement biblique supérieur. — Voici, pour le premier semestre 1894-1895, les sujets de cours d'exégèse des principales universités du continent. Le signe † indique les universités catholiques.

BERLIN. — M. Weiss : 1° Origine des évangiles synoptiques ; 2° Introduction historique critique au N. T. — M. Pfleiderer : 1° Théologie du N. T.; 2° Introduction aux livres du N. T. — M. Strack : 1° Introduction à l'A. T., la Genèse, Job; 2° Le traité Schabbath de la Mischna. — M. Lommatzsch : L'évangile de saint Jean. — M. N. Muller : L'épître aux Galates. — M. de Soden : 1° Les épîtres aux Corinthiens; 2° La vie de Jésus. — Titius : La première épître de saint Pierre, et la première épître de saint Jean.

BONN. — M. Sieffert : Épîtres de saint Jean. — M. Grafe : Épître aux Romains. — M. Meinhold : Isaïe. — M. Meyer : La vie de Jésus.

BONN (vieux catholiques). — M. Reusch : Prophéties messianiques. — Langen : Épître aux Romains.

† *BONN.* — M. Kaulen : Introduction à l'A. T., la Genèse. — M. Felten : L'évangile de saint Matthieu.

† *BRESLAU.* — M. Friedlieb : L'évangile de saint Jean. — M. Scholz : Introduction à l'A. T., la Genèse. — M. J. Muller : 1° Les synoptiques; 2° L'histoire des Juifs contemporaine de Jésus-Christ.

GIESSEN. — M. Stade : La Genèse. — M. Baldensperger : Les épîtres aux Corinthiens. — M. O. Holtzmann : Vie et écrits de saint Paul.

BRESLAU. — M. Hahn : Introduction au N. T., l'évangile de saint Jean. — M. Kittel : 1° La Genèse ; 2° Les prophéties messianiques.

ERLANGEN. — M. Kohler : 1° Isaïe; 2° La Genèse; 3° le Pirqe Abboth. — M. Zahn : 1° L'évangile de saint Jean; 2° La première aux Thessaloniciens.

† *FREIBURG-I.-B.* — M. Koenig : Introduction à l'A. T. — M. Ruckert : L'épître aux Romains. — M. Trenkle : L'évangile de saint Matthieu.

GOETTINGEN. — M. Knoke : Saint Paul. — M. Haering : L'épître aux Romains. — M. J. Weiss : Actes des apôtres, première aux Corinthiens, épître aux Galates. — M. Bousset : Histoire du Canon. — M. Rahlfs : 1° Jérémie; 2° Amos; 3° Les traités Joma et Aboda Zara de la Mischna. — M. Feine : Évangile de saint Jean.

GREIFSWALD. — M. Baethgen : 1° Les psaumes; 2° Théologie de l'A. T. — M. Haussleiter : L'épître aux Corinthiens; 2° Canon du N. T.

HALLE. — M. Koestlin : Théologie du N. T. — M. Beyschlag : 1° Saint Paul; 2° L'épître aux Romains. — M. Haupt : Les synoptiques. — M. Kaehler : 1° Le Canon; 2° La seconde aux Corinthiens. — M. Kautzsch : 1° Les prophéties messianiques; 2° Isaïe; 3° Théologie de l'A. T. — M. Rothstein : 1° Le canon; 2° Les psaumes; 3° Introduction à l'A. T. — M. Gunkel : 1° L'Apocalypse; 2° La Genèse. — M. Clemen : Petites épîtres Paulines.

HEIDELBERG. — M. Merx : 1° Introduction à l'A. T.; 2° Isaïe. — M. Holsten : 1° Saint Matthieu; 2° Introduction au N. T.; 3° Le Canon. — M. Lemme : Théologie du N. T. — Gruetzmacher : Actes des Apôtres.

IENA. — M. Siegfried : 1° Histoire du peuple d'Israël; 2° Archéologie palestinienne; 3° Job. — M. Hilgenfeld : L'épître aux Galates et l'épître aux Romains. — M. Baentsch : 1° Les psaumes; 2° Introduction à l'A. T. — M. de Dobschutz : 1° Les épîtres aux Corinthiens; 2° Les apocryphes de l'A. T.

KIEL. — M. Klostermann : 1° Les prophéties messianiques; 2° Le Cantique. — M. Schuerer : L'épître aux Romains; 2° Histoire juive contemporaine de Jésus-Christ.

KOENIGSBERG. — M. Sommer : 1° Histoire et commentaire des livres saints; 2° Les psaumes. — M. Cornill : 1° Histoire et introduction scientifique A. T.; 2° Introduction aux livres canoniques de l'A. T. — M. Dorner : Théologie du N. T. — M. Link : 1° L'épître de saint Jacques; 2° Introduction au N. T. — Schaeder : Épîtres aux Corinthiens.

LEIPZIG. — M. Fricke : Première épître aux Corinthiens. — M. Buhl : 1° Théologie de l'A. T.; 2° Isaïe. — M. Heinrici : 1° Vie de Jésus; 2° Épître aux Romains. — M. Grégory : Introduction au N. T. — M. Guthe : 1° Introduction à l'A. T.; 2° Les petits prophètes. — M. Dalman : Isaïe.

MARBURG. — M. Baudissin : Psaumes. — M. Juelicher : L'épître aux Romains. — M. Kuehl : 1° Théologie du N. T.; 2° L'évangile de Jean. — M. Deissman : L'épître aux Galates.

† *MUNICH.* — M. Schoenfelder : 1° Les psaumes; 2° L'épître aux Romains. — M. Bardenhewer : L'épître aux Romains.

† *MUNSTER.* — M. Schaefer : 1° L'encyclique *Providentissimus;* 2° Les Actes des Apôtres; 3° L'évangile de Luc. — M. Fell : 1° Les livres de Samuel; 2° Introduction à l'A. T.

ROSTOCK. — M. Nosgen : 1° L'évangile de Jean; 2° L'eschatologie du N. T. — M. Koenig : 1° Introduction à l'A. T.; 2° Isaïe.

STRASSBURG. — M. H. Holtzmann : 1° Théologie du N. T.; 2° L'épître aux Éphésiens. — M. Nowack : 1° La Genèse; 2° Introduction à l'A. T. — M. Spitta : 1° Les épîtres aux Corinthiens; 2° Histoire du canon du N. T. — M. Budde : Habacuc.

TUBINGEN. — M. Buder : Première aux Corinthiens. — M. Grill : 1° Job; 2° Introduction à l'A. T.

† *TUBINGEN.* — M. Belser : 1° L'évangile de Luc; 2° Épîtres de Jean. — M. Vetter : 1° Introduction de l'A. T.; 2° Job.

† *WURZBURG.* — M. Scholz : Isaïe. — M. Grimm : 1° L'évangile de Luc; 2° Antiquités religieuses d'Israël.

BALE. — M. Schmidt : 1° L'évangile de Jean ; 2° Les épîtres aux Corinthiens ; 3° La doctrine de Paul. — M. Orelli : Isaïe. — M. Duhm : 1° Histoire d'Israël ; 2° Prophéties messianiques ; 3° Les Rois ; 4° Les petits prophètes. — M. Bolliger : L'évangile de Matthieu. — M. Kirn : Théologie du N. T. — M. Riggenbach : 1° Les épîtres pastorales ; 2° Les apocryphes de l'A. T. — M. Marti : La critique du Pentateuque.

BERNE. — Oettli : 1° Introduction à l'A. T. ; 2° Job. — M. Steck : 1° Vie de Jésus ; 2° L'épître aux Hébreux. — M. Barth : 1° Les Actes des apôtres ; 2° Les épîtres aux Thessaloniciens.

BERNE (vieux catholiques). — M. Herzog : 1° L'évangile de Matthieu ; 2° Les épîtres pastorales.

† *FRIBOURG.* — M. Fritsch : 1° Introduction au N. T. ; 2° L'évangile de saint Luc. — M. Zapletal : 1° Introduction à l'A. T. ; 2° Les Juges et Ruth ; 3° La Bible et les découvertes modernes.

GENÈVE. — M. Montet : 1° Job ; 2° Les chroniques — M. Martin : L'évangile de Jean. — M. Nicole : 1° L'Apocalypse ; 2° L'épître de Jacques.

LAUSANNE. — M. Vuilleumier : Samuel. — M. Combe : 1° Épître aux Hébreux ; 2° L'évangile de Matthieu ; 3° La littérature du premier siècle.

NEUCHATEL. — M. Ladame : Histoire d'Israël. — M. Perrochet : 1° Isaïe ; 2° Le Pentateuque. — M. Morel : 1° L'épître aux Romains ; 2° Introduction aux Évangiles.

ZURICH. — M. Kesselring : 1° Introduction au N. T. ; 2° L'évangile de Jean. — M. Ryssel : Chrestomathia targumitica de Merx. — M. Schmiedel : 1° Histoire de l'époque apostolique et explication des Actes des Apôtres ; 2° Épître aux Philippiens ; 3° Problèmes principaux de la Vie de Jésus. — M. Heidenheim : Daniel. — M. Ruegg : Marc et la question synoptique.

† *GRAZ.* — M. Weiss : Introduction à l'A. T. — M. Gutjahr : 1° L'évangile de Luc ; 2° L'épître aux Hébreux ; 3° Introduction au N. T.

† *INNSBRUCK.* — M. Flunk : 1° Exégèse de l'A. T. ; 2° Archéologie biblique. — M. Nisius : Nouveau Testament.

† *PRAGUE.* — M. Rohling : 1° Job ; 2° Les psaumes. — M. Schneedorfer : 1° L'évangile de saint Matthieu ; 2° Exegesi sublimior (?) in epistolam (?). Petri apostoli, e textu originali (!). — M. Gerber : Explication de la chrestomathie de Merx.

† *VIENNE.* — M. Pölz : N. T. et « höhere Exegese » (?). — M. Neumann : langues sémitiques et « höhere Exegese » de l'A. T. — M. Schaefer : A. T. et langues orientales.

PARIS, COLLÈGE DE FRANCE. — M. Berger : 1° Histoire de Gédéon, de Jephté et de Samson ; 2° Histoire critique de l'A. T. depuis Richard Simon jusqu'à nos jours.

† *PARIS, INSTITUT CATHOLIQUE.* — M. Vigouroux : De clementis humanis in S. S. — M. Fillion : Les petits prophètes.

PARIS, FACULTÉ PROTESTANTE. — M. Lods : Histoire de la littérature d'Israël. — M. Stapfer : La première épître aux Corinthiens.

PARIS, ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES. — M. Carrière : Livres de Samuel. — M. Vernes : 1° Livres historiques de l'A. T., 2° Livres prophétiques de l'A. T. — M. Sabatier : Littérature apocalyptique.

† *LILLE.* — M. Rohart : 1° Les synoptiques ; 2° Les épîtres paulines ; 3° La Genèse, l'Exode. — M. Pannier : 1° Les livres historiques de l'A. T. ; 2° Introduction générale à l'A. T.

† *LYON.* — M. Lémann : Le ministère public de N.-S. — M. Jacquier : Actes des apôtres.

Nos lecteurs voudront bien nous aider à compléter ce tableau.

M. Dillmann. — La mort du professeur Dillmann est un événement considérable pour l'exégèse protestante indépendante. Son érudition, la précision et l'abondance des renseignements qu'il savait condenser dans un espace restreint font de ses ouvrages une mine utile à tous. Vivement attaqué durant les dernières années, en particulier par le professeur Duhm de Bâle, dans son commentaire sur Isaïe, il demeurait l'oracle de ceux qui ne trouvant pas Keil et Franz Delitzsch assez critiques, refusaient de suivre les errements de l'école grafienne. Ses commentaires sur le Pentateuque, sur Job, sur Isaïe, ont été plusieurs fois réédités. On lui cédait le premier rang dans les études éthiopiennes, et il passait pour jouir d'une influence considérable dans le monde universitaire allemand.

M. de Rossi. — Nous ne saurions passer sous silence la mort de l'illustre archéologue romain. Ses travaux sortaient du cadre des études bibliques, assurément, mais plus d'une fois il eut l'occasion d'appliquer sa merveilleuse sagacité à des questions qui intéressaient les Biblistes. On n'a pas oublié son mémoire sur le *Codex Amiatinus.* On a moins encore oublié ce qu'il fit pour l'histoire des origines de l'Église romaine, de ce que lui doivent les Apôtres romains. M. de Rossi a compté dans notre *Revue* plusieurs de ses élèves : le regretté Père Savi en était, et combien apprécié du maître! Nous voudrions que la méthode de M. de Rossi fût la nôtre : étudier les plus délicats problèmes avec toute l'objectivité du savant désintéressé, ou, ce qui doit revenir au même, toute la probité du chrétien. — *Ave, pia anima!*

PUBLICATIONS RÉCENTES

Ackermann. — *Das hermeneutische Element der biblischen accentuation.* Ein Beitrag zur Geschichte der Hebräisch Sprache. Berlin, 1894, Calvary. In-8°, 89 p. — 2 *m.* 50.

Alberti Magni *Opera omnia.* Vol. 15, 16, 17, Commentarii in Psalmos. Vol. 19; Enarrationes in XII prophetas minores. Paris, 1893. Vives.

Albouy (Aug.). — *Jerusalem et les Sanctuaires de la Judée.* Paris, 1894, Didot. In-4°, illustr., 296 p. — 5 *fr.*

Andersson. — *Thet nyia Testamentet pa Swensko af ar* 1526. 1 Text. Upsala, 1893, Lundequist. In-fol., X-390 p. — 24 *fr.*

André Tony. — *L'Esclavage chez les anciens Hébreux.* Étude d'archéologie biblique. Genève, 1893. Georg. In-8°, 197 p. — 3 *fr.*

Angelina Nic. — *Il Pentateuco di Mose :* studio storico. Parte 2 : Dalla vocazione d'Abramo alla sua morte. Cremona, 1893. In-8°, 62 p. — 1 *lira.*

Bachmann (Joh.). — *Præparation und Commentar zur Genesis. Chap.* 34 *à* 44. Berlin, 1894. Mayer, p. 151 à 198. — 0 *m.* 80.

Bacon. — *The triple tradition of Exodus.* A Study in the structure of the later Pentateuchal books, reproducing the sources of the narrative and further illustrating the presence of Bibles within the Bible. Hartford, 1894. In-8°, LVIII-582 p. — 12 *fr.*

Bacuez y Vigouroux. — *Manual biblico o curso de sagrada escritura, etc.* Traduc. al castellano bajo la direct. de Calatayud y Boumati. Tome II. Madrid, 1893. Hernandez. In-4°, 659 p. — 5 *pesetas.*

Baentsch. — *Das Bundesbuch. Ex.* 20-23, *seine ursprüngliche Gestalt, sein Verhältniss zu den es umgebenden Quellenschriften und seine Stellung in der alttestamentlichen Gesetzgebung.* Halle, 1893, Niemeyer. In-8°, VII-123 p. — 3 *m.*

Ball. — *An elementary Hebrew grammar;* with inductive exercises and readings from the Old Testament. With introduct., by R. Weidner. New-York, 1893, Revell. In-8°, 423 p. — 2 *dol.* 25.

Baltzer. — *Deutsch-hebräisches Wörterverzeichnis zu dem hebräischen Ubungsbuch.* Stuttgart, 1894. In-8°, 15 p. — 0, *m.* 30.

Baudissin Wolf. — *Die alttestamentliche Spruchdichtung*, Leipzig, 1894. Hirzel, In-8°, 24 p. — 0 *m.* 60.

Bauer (B.). — *Nach dem hl. Lande.* Reise, etc., Radolfzell, Moriell, 1893. In-8°, XI-600 p. — 3 *m.*

Berry. — *Holy scripture, human, progressive, divine.* London, 1894, Knowledge. In-8°, 1893. — 2 *s.*

Billeb (Herm.). — *Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik, vom Standpunkte der Propheten Amos und Hosea aus betrachtet.* Ein Beitrag zum Schriftverständnis. Halle, 1894, Anton. In-8°, VII-136 p. — 4 *fr.*

Blaikie. — *Heroes of Israel.* London, 1893, Nelson. In-8°, 504 p. — 5 *s.*

Bost. — *Les évangiles apocryphes de l'enfance de Jésus-Christ, avec une introduction sur les récits de Matthieu et de Luc.* Montauban, 1893, Granié. In-8°, 128 p.

Bovon. — *Théologie du Nouveau Testament*, 2. L'Enseignement des Apôtres. Lausanne, 1893, Bridel. In-8°, 604 p. — 12 *fr.*

Brandscheid. — *Novum Testamentum græce et latine.* Textum græcum recensuit, latinum ex Vulgata versione clementina adjunxit, breves capitulorum inscriptiones et locos parallelos addidit. Freiburg in Brisg. 1894, Herder. In-4°, VI-487 p. — 5 *m.*

Brewster (Augusta). — *Three months' travels in Egypt and Palestine.* Illustr. London, 1893, Nisbet. In-8°, 240 p. — 5 *shill.*

Brinton (John). — *Tour in Palestina and Syria, with illustr. and map.* London, 1893, Chapman. In-8°, 170 p. — 9 *shill.*

Buber (Salomon). — *Agadischer commentar zum Pentateuch nacheiner Handschrift aus Aleppo zum ersten Male herausgegeben und mit Erläuterungen versehen.* Wien, 1894, Fanto. In-8°, 208 p. — 3 *m.*

Budge. — *A catalogue of the Egyptian collection in the Fitz William museum Cambridge.* London, 1894, Macmillan. In-8°, 138 p. — 15 *fr.*

Buhl. — *Det israelitishe Folks Historie.* Kjöbenhavn, 1893, Gyldendal. In-8°, 336 p. — 22 *fr.* 50.

Buhl-Frants. — *Geschichte der Edomiter.* Leipzig, 1893, Edelmann. In-8°, 86 p. — 1 *m.* 80.

Buxton Sidney. — *Side lights upon Bible history.* London, 1893, Macmillan, In-8°. — 5 *s.*

Cailleux. — *La Judée en Europe.* La vérité sur les Juifs, leur origine et leur religion. Paris, 1893, Chamuel. In-18, XI-227 p. — 2 *fr.*

Cheever (Theodore). — *Biblical eschatology;* its relation to the current Presbyterian standards and the basal principles that must underlie their revision; being a review of the writings of the Presbyterian divine, L. C. Baker. Boston, 1893, Lee. In-8°, 265 p. — 1 *dol.*

Conil (abbé). — *Jerusalem moderne.* Histoire du mouvement catholique actuel dans la ville sainte. Lyon, 1893, Rey. In-8°, VII-556 p. — 3 *fr.* 50.

Couret. — *Les légendes du Saint-Sépulcre.* Paris, 1893, Petithenry. In-8°, VI-152 p. illust. — 1 *fr.* 50.

Crooker. — *The new Bible and its new uses.* Boston, 1893, Ellis. In-8°, III-286 p. — 1 *dol.*

Dawson. — *The praises of Israel:* an introduction to the study of the Psalms. London, 1893. Kelly. In-8°, 288 p. — 2 *s.* 6.

Dieckhoff. — *Die Inspiration und Irrthumslosigkeit d. h. Schrift.* Leipzig, 1893. Maumann. In-8°, III-110 p. — 2 *m.*

Domela Nieuwenhuis. — *De bijbel, zijn ontstaan en zijn geschiedenis.* Eene historische-kritische verhandeling ter ontwikkeling van het arbeiteinde volk. Amsterdam, 1893, Hoekstra. In-8°, 68 p. — 0 *fl.* 25.

Ebeling (Heinrich). — *Die Bibel Gottes Wort.* Für gebildete Leser dargelegt. Zwiekau, 1893, Herrmann. In-8°, 64 p.— 0 *m.* 60.

Erdmann. — *Die Glaubwürdigkeit der h. Schrift als des Wortes Gottes.* Gütersloh, 1893, Bertelsmann. In-8°, 120 p.— 1 *m.* 60.

Faivre (Paul). — *Le livre d'Esther et la fête de Pourim.* Essai historique et critique (Thèse). Montauban, 1894, Bonneville. In-8°, 63 p.

Feilchenfeld. — *Das Hohelied, inhaltlich und sprachtlich erläutert.* Breslau, 1893, Kœbner. In-8°, V-81 p. — 3 *m.*

Flesch. — *Die Barajtha von der Herstellung der stifthutle nach der Munchener*

Handschrift cod. hebr. 95 herausgegeben, übersetzt und aus der rabbinischen Literatur erläutert. Zürich. 1894. Füssli. In-8°, 75 et 20 p. — 3 *fr.*

Fraser Donald. — *Synoptical lectures on the books of Holy Scripture.* — Vol. 1 Genesis — Habakkuk., VI-370 p. Vol. 2. Zephaniah Revelation, III-357 p. In-8°, New-York, Ketcham. — 4 *dol.*

Geikie. — *The Bible by modern light* : being an entirely new edit. largely rewritten, of Hours with the Bible, Creation to the Patriarchs. In-8°, London, 1893, Nisbet; vol. 1. 506 p. Vol. 2. 580 p. — 6 *s.*

Gibbes. — *The origin of sin and dotted words in the hebrew Bible.* New-York, 1893, Dillingham. In-8°, tom. 2. 335 p. — 1 *dol.* 25.

Giesebrecht. — *Das Buch Jeremia* (Du commentaire sur l'Ancien Testament). Göttingen, 1893, Vandenhoeck. In-8°, XXXVI-268 p. — 6 *m.* 40.

De Girard (Raymond). — *Études de géologie biblique.* Le déluge devant la critique historique. 1re partie, l'école historique. Fribourg, 1893, à l'Université. In-8°, XIII-379 p. — 6 *m.*

Glazebrook. — *Notes on lessons from the Old Testament.* London, 1893, Rivington. In-8°, 146 p. — 1 *s.* 6.

Grætz (H.). — *Histoire des Juifs.* Tom. 4. Traduit de l'allemand par Moïse Bloch (de 920 à 1500). Paris, 1893, Durlacher. In-8°, 476 p. — 5 *fr.*

Grœtz. — *Emendationes in plerosque sacræ Scripturæ Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones necnon auxiliis criticis cæteris adhibitis.* 2 Ezechielis et 12 prophetarum libros, necnon psalmorum (1-3) et proverbiorum (1-22) partes continens. Breslau, 1893, Schlesischer. In-8°, 33 p. — 7 *m.* 50.

Grobet. — *Études et méditations bibliques.* 1re série. Lausanne, 1893, Bridel. In-8°, 305 p. — 3 *fr.*

Grünwald. — *Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Entwicklung der christlichen Liturgie und Hymnologie mit steter Bücksichtnahme auf talmudisch midroschische Literatur.* Frankfurt an M. 1894. Kauffmann. In-8°, IX-151 p. — 9 *fr.* 40.

Hackmann. — *Die Zukunftserwartung des Jesaia, untersucht.* Göttingen, 1893, Vandenhœck. In-8°, IV-174 p. — 4 *m.* 50.

Happel. — *Der Eid im Alten Testament vom Standpunkte der vergleich.* Religionsgeschichte aus betrachtet. Leipzig, 1893, Friedrich. In-8°, VII-72 p. — 2 *m.*

Hatch and Redpath. — *A concordance to the Septuagint.* Part. 3. London, 1893, Frowde. 2 vol. In-4°, 505-696 p. — 21 *s.*

Herrmann (F.). — *Der Psalter.* Aus dem Grundtext übersetzt etc., Leipizg, 1894, In-8°, 136 p. — 0 *m.* 20.

Hirsch (Samson). — *Der Pentateuch.* Ueberset. und erklärt. 2, Exodus. 3 Leviticus (Hebr. et Allemand). Frankfurt, 1893, Kauffmann. In-8°, 648 p. — 5 *m.*

Hodder. — *Ephraim und Helah* : a story of the Exodus. London, 1894, Hodder. In-8°, 336 p. 5 *s.*

Hoffmann. — *Rabboth Mackschawoth, enth. biblisch talmud.* Exegesen, etc., in Talmud und Midrasch (en hébreu). 1. Wien, 1893, Lippe. In-8°, VI-168 p. — 2 *fr.* 80.

Holzinger. — *Einleitung in den Hexateuch.* Freiburg in Brisg., 1893, Mohr, In-8°, XVI-511 p. avec pl. — 14 *m.*

Holzmann. — *Hand-Commentar zum Neuen Testament.* 4 : *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes.* 2e Aufl. Freiburg in Brisg., 1893. Mohr. In-8°, X-364 p. — 8 *fr.* 20.

Huxley. — *Science and Hebrew tradition : essays* London, 1893, Macmillan. In-8°, 388 p. — 5 *s.*

Jagic (V.). — *Slavische Beiträge zu den biblischen Apogryphen.* 1. Die altkirchenslavischen. Texte des Adambuches, Wien, 1894, Tempshy. In-4°, 104 p. — 6 *fr.* 25.

James (Constantin). — *Moïse et Darwin.* L'homme de la Genèse comparé à l'homme-singe. Lille, 1893, Desclée. In-8°, v-400 p.

James Mont-Rhodes. — *Apocrypha anecdota.* A collection of thirteen aprocrypha-Books and fragments. Now first edited from Mss. Cambridge, Univ. Press, 1893. In-8°, x-202 p. — 6 *s.*

Jennings. — *The Mosaic record of the creation explained* : Scripture truth verified. New-York, 1893, Revell. In-8°, ii-67 p. — 20 *cent.*

Johansson (Fr.). — *Profeten Daniel.* Upsala, 1893. In-8°, 132 p. — 1 *kr.* 50.

Josaphet. — *Bibel und Judenthum.* Ein Blick auf Israels Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Passau, 1893, Waldbauer. In-8° viii-155 p. — 2 *m.*

Josephus. — *Works.* Translat. by Whiston. London, 1893, Routledge. In-8°, 750 p. — 2 *s.*

Jullien. — *Sinaï et Syrie;* souvenirs bibliques et chrétiens. Lille, 1893, Desclée. In-8°, illustr. 300 p. — 3 *fr.*

Kaufmann (H. E). — *Die Anwendung der Buches Hiob in des rabbinischen Agadah.* 1 Th. Die tannait. Intrepretation von Hillel bis Chija nach Schulen geordnet. Frankfurt an M. 1893, Kaufmann. In-8°, 43 p. — 1 *m.* 20.

Kautzsch (E.). — *Die Psalmen übers.* 1-4 Aufl. Freiburg im Brisg., 1893, Mohr. In-8°, iv-213, p. — 1 *m.*

Kipp (Rev.). — *Is Moses scientific?* First chapter of Genesis tested by latest discoveries of science. Chicago, 1894, Fleming. In-12, 239 p. — 6 *fr.* 25.

Klöpper. — *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper.* Gotha, 1894, Peters. In-8°, viii-256 p.

Klostermann. — *Der Pentateuch.* Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig, 1894, Deichert. In-8°, vii-447 p. — 8 *m.*

König. — *Alttestamentliche Kritik und Christenglaube.* Ein Wort zum Friedem. Bonn, 1893, Weber. In-8°, 89 p. — 2 *m.*

Krœtzschmar. — *Jesaia, Unpunktierte Ausgabe des masoreth.* Freiburg im Brisg. 1893, Mohr. In-8°, iv-48 p. — 1 *m.*

Küchenmeister. — *Die Todtenbestattungen der Bibel und die Feuerbestattung.* Stuttgart, 1893, Schweizerbart. In-8°, x-163 p. — 3 *m.*

Labanca. — *L'Evangelio di S. Giovanni ed il commento di Antonio Rosmini :* saggio esegetico. Roma, 1894, Lœscher. In-8°, 78 p. — 1 *lir.* 50.

Lagrange (Ch.). — *Sur la Concordance qui existe entre la loi historique de Brück, la chronologie de la Bible et celle de la grande pyramide de Chéops,* avec une interprétation nouvelle du plan prophétique de la révélation. Bruxelles, 1893, Hayez, In-8°, 226 p. — 5 *fr.*

Langsted. — *Sulamit.* En fri Gjengivelse af Salomons Hojsang paa Grundlay af Lektor Neanders Fortolkning. Aarus, 1893. In-8°, 48 p. — 1 *kr.* 75.

Lees. — *Jerusalem illustrated.* With a preface by Bishop Blyth, an appendix illustrating the models of herr Baurath von Schich Ritter, with descriptive letterpress. London, 1894, Gay. In-8°, 156 p. — 7 *s.* 6.

Lightfoot. — *Biblical essays.* London, 1894, Macmillan. In-8°, 456 p. — 12 *s.*

Löhr (Max.). — *Die Klagelieder des Jeremia,* übs. und erkl. (commentaire manuel sur l'Ancien Testament). Göttingen, 1893, Vandenhœck. In-8°, xx-26 p. — 1 *m.*

Maclaren (A.). — *The Psalms.* (Tom. 2. Ps. 39 à 89). London, 1893, Hodder. In-8°, 300 p. — 7 *s.* 6.

Malan. — *Original notes on the Book of Proverbs.* Vol. 3 (C. 21 à 31). London, 1893, Williams. In-8°, VII-603 p. — 12 *s.*

Maspero. — *Bibliothèque égyptologique,* comprenant les œuvres des égyptologues français dispersées dans divers recueils et qui n'ont pas encore été réunies jusqu'à ce jour. Tom. 1. Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes. Paris, 1894, Leroux. In-8°, X-417 p. — 12 *fr.*

Maspero. — *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* pour servir de bulletin à la mission française du Caire. Vol. 15, livr. 3 et 4. Paris, 1894, Bouillon. In-4°, p. 105 à 200.

Ménégoz. — *La théologie de l'Épître aux Hébreux.* Paris, 1893, Fischbacher. In-8°, 303 p. — 7 *fr.* 50.

Meyer. — *Joshua and the land of promise.* London, 1893, Morgan. In-8°, 180 p. — 2 *s.* 6.

Michelet. — *Amos oversat og fortolket.* Christiania, 1893, Aschehoug. In-8°, VI-280 p. — 5 *kr.*

Muehlau et **Kautzsch.** — *Liber Genesis sine punctis exscriptus.* Edit: 3ª. Lipsiæ, 1893, Barth. In-8°, 78 p. — 1 *m.* 80.

Muss-Arnolt. — *The Assyro Babylonian months and their regents;* with special reference to the Old Testament. New-York, 1893, Westermann. In-8°, 34 p.

Muss-Arnolt. — *On Semitic words in greek and latin.* New-York, 1893, Westermann. 1 vol. In-8°, 156 p.

Neteler. — *Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte.* 4. Untersuchung urgeschichtl. Zeitverhältnisse der Genesis. Münster, 1893, Theissing. In-8°, 21 p. — 0 *m.* 75.

Niebuhr (Carl). — *Geschichte des ebräischen Zeitalters,* erst Band. Berlin, 1893, Nauk. In-8°, XII-378 p. — 8 *m.*

Niebuhr (Carl). — *Versuch einer Reconstellation des Deboraliedes.* Berlin, 1894, Nauk. In-8°, 48 p. — 1 *m.* 50.

Oliphant. — *Jerusalem the holy City : its history and hope.* 2e édit. London, 1894, Macmillan. In-8°, 580 p. — 10 *s.* 6.

Von Orelli. — *The twelve minor prophets.* Transl. by Banks. Edinburgh, 1893, Clark. In-8°, 406 p. — 10 *s.* 6.

Pentecost. — *Bible studies.* London, 1893, Hodder. In-8°, 412 p. — 4 *s.*

Perrot et **Chipiez.** — *Histoire de l'art dans l'antiquité.* Phénicie, Égypte, Assyrie, Judée, Asie Mineure, Perse, Grèce. Tome 6. Paris, 1894, Hachette. In-8°, 1033 p. 500 grav. — 26 *fr.*

Petit (abbé). — *La Sainte Bible avec commentaire d'après dom Calmet, les saints Pères et les exégètes anciens et modernes.* Vol. 7 et 8. Arras, 1894, Sueur. In-8°, 672 et 692 p. — 12 *fr.*

Prill (Jos.). — *Einführung in die hebräische Sprache f. den Schulgebrauch.* Bonn, 1893, Hanstein. In-8°, X-153 p. — 2 *m.*

Rassam. — *The Garden of Eden and Biblical sages.* Being a paper read before a meeting of the Victoria Institute; with a map. London, 1893. In-8°. 41 p. — 1 *s.* 6.

Robertson. — *The Old Testament and its contents.* London, 1893, Black. In-8°. — 0 *s.* 6.

Rougier (Félix). — *Biblia y egiptologia.* Memoria presentada al congreso catolico nacional de Sevilla. Barcelona, 1893. In-4°, 96 — p. 3 *peset.*

Rowland. — *The Pentateuch.* Philadelphia, 1893. In. 8°, 96 p. — 50 *cent.*

Rupprecht. — *Der pseudodaniel und pseudojesaja der modernen Kritik vor dem*

forum des christlichen glaubens, der Moral und der Wissenschaft. Leipzig, 1893, Deichert. In-8°, VI-86 p. — 1 *m.* 20.

Saadia Ben (Josef). — *Œuvres*, publiées sous la direction de Derenbourg. Vol. 1. Version arabe du Pentateuque, revue, etc... Paris, 1893, Leroux. In-8°. — 10 *fr.*

Sanday. — *Inspiration :* eight lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical inspiration. Being the Hampton Lectures for 1893, London, 1893, Longmans. In-8°, 470 p. — 16 *s.*

Saphir. — *The divine unity of Scripture.* London, 1893, Hodder. In-8°, 310 p. — 3 *s.* 6.

Schæfer. — *Die Bücher des Neuen Testaments.* V. Erklarung des Hebraerbriefes. Munster, 1893, Aschendorff. In-8°, VIII-343 p. — 5 *m.*

Schilling (J.). — *Bibel-Studie üb. Psalm* 71. Riga, 1893, Stieda. In-8°, 15 p. — 0 *m.* 80.

Schirlitz. — *Griechisch-Deutscher Worterbuch zum Neuen Testamente.* 5 aufl. von D. Eger. Giessen, 1893, Roth. In-8°, V-458 p. — 6 *m.*

Schwally (Friedrich). — *Idioticon des christtich palästinensischen Aramaisch.* Giessen, 1894, Richer. In-8°, XII-134 p. — 6 *m.* 40.

Senepin. — *De divinis Scripturis earumque interpretatione brevis institutio.* Paris, 1893, Delhomme. In-8°, VII-213 p.

Shutter Marion. — *Wit and humor of the Bible :* a literary study. Boston, 1893, In-8°, V-219 p. — 1 *dol.* 50.

Siegfried (C.) et Brünnow. — *The sacred Books of the Old Testament.* A critical edition of the Hebrew text, printed in colors, with notes by eminent biblical scholars of Europe and America. 17. *The book of Job.* Leipzig, 1893, Hinrichs. In-8°, 50 — p. 4 *fr.* 30.

Siegfried (C.) et Stade. — *Hebräischer Worterbuch zum Alten Testamente.* Leipzig, 1894, Veit. In-8°, VIII-978 p. — 22 *fr.* 50.

Siegrist (Gustave-Adolphe). — *L'idée du Sacrifice dans l'Ancien Testament* (Thèse). Paris, 1893. In-8°, 72 p.

Simon (Joseph). — *Du sentiment de la nature, chez les anciens Hébreux.* (Discours). Nîmes, 1893, Chastanier. In-8°, 23 p.

Smith Vance. — *The Bible and its theology as populary taught :* a review, comparison and restatement. etc. New-York, 1893, Macmillan. In-8°, XVI-371 p. — 1 *dol.* 75.

Spurgeon (C. H.). — *Die Schatzhammer Davids.* Eine Auslegg. der Psalmen. In Verbindg. m. mehreren Theologen deutsch bearb. V. J. Millard. (1 fascic.). Bonn., 1893, Schergens. In-8°, 80 p. — 5 *m.*

Stead. — *The kingdom of God :* a plan of study in three parts. Part 1 : The kingdom in Israel. London, 1893. Simpkin. In-8°. — 0 *s.* 6.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

L'ÉGLISE NAISSANTE

INTRODUCTION HISTORIQUE A L'ÉTUDE DU NOUVEAU TESTAMENT (1)

II

L'EXTENSION GÉOGRAPHIQUE DE L'ÉGLISE.

Au cours de cette seconde moitié du premier siècle, qui est contemporaine de l'établissement de l'Église, l'Empire romain est un empire tout ensemble européen, africain et asiatique.

Au centre, Rome et l'Italie. — Tout au nord, la Bretagne insulaire. Sur le continent, entre le Rhin et les Pyrénées, quatre grandes provinces : la Belgique, la Lyonnaise, l'Aquitaine, la Narbonaise. Puis la péninsule ibérique subdivisée en trois provinces, Espagne citérieure, Lusitanie et Bétique. Le long du Danube, de la forêt Noire à la mer Noire, une suite de marches ou provinces frontières : la Rhétie, le Norique, la Pannonie, la Mésie supérieure et la Mésie inférieure. A l'exception de la Narbonaise, de l'Espagne citérieure et de la Bétique, aucune de ces provinces n'a vue sur la Méditerranée. La péninsule balkanique au contraire y baigne ses cinq provinces : Dalmatie, Épire, Achaïe, Macédoine, Thrace. — L'Afrique romaine comprend l'Afrique proprement dite, savoir : toute la côte, de la Grande Syrte à Hippone; puis, à l'ouest, la Numidie et les deux Maurétanies, Maurétanie césarienne et Maurétanie tingitane, qui prolongent la Romanité jusqu'à l'Atlas et aux colonnes d'Hercule; à l'est, la Cyrénaïque et enfin l'Égypte, c'est-à-dire la vallée du Nil jusqu'à Syène, et la côte de la mer Rouge jusqu'à Bérénice. — L'Asie romaine (abstraction faite des îles, Chypre, la Crète, l'Archipel) comprend la Judée; puis la Syrie, de la côte méditerranéenne à l'Euphrate; la Cilicie, la Pamphylie, la Lycie; la province d'Asie proprement dite; et, sur le versant du Pont-Euxin, la province de Bithynie et de Pont; enfin, au centre et formant un pays sans ouverture sur aucune mer, la province de Galatie et celle de Cappadoce. — Au delà des frontières romaines, on découvre des races pour ainsi dire surnuméraires, Celtes, Germains, Sarmates, Daces,

(1) Voir la *Revue* du mois d'octobre 1894.

Ibères, Mèdes, Arméniens, Parthes, Arabes, Éthiopiens, Maures, dont l'heure viendra plus tard ou ne doit pas venir. Et plus loin encore les vieilles civilisations de l'Inde et de la Chine, dans leur mystérieux isolement.

Telle est, dans ses plus grandes lignes, la distribution des provinces romaines et la configuration de cet empire méditerranéen, comme l'Empire de Rome peut être appelé, au moment où l'Église y prend naissance.

*
* *

Déjà la seule énumération de ces noms de provinces donne quelque idée de l'extension géographique de l'Église, par ceux de ces noms qui appartiennent à la géographie du Nouveau Testament, ou par ceux qui lui sont étrangers. Ce n'est pas que la légende n'ait en ces matières maintes fois travaillé à suppléer au silence de l'histoire. La Bretagne a son roi Lucius, comme Édesse a son roi Abgar, et combien connaissons-nous d'évêchés d'Occident qui prétendent avoir reçu la crosse de saint Pierre? Mais nous manquerions à notre plan et à notre méthode si nous nous arrêtions aux controverses que ces légendes suscitent, dans l'espoir d'y glaner quelque information de bon aloi sur la propagation de l'Église.

Donc, une fois éliminées les légendes sans autorité et les pièces fausses, on n'a plus devant soi pour l'extrême Occident qu'un petit nombre de faits, incontestables mais tardifs. En Espagne, il faut venir au milieu du troisième siècle pour y découvrir le christianisme répandu et organisé, pour rencontrer des évêques à Tarragone, à Saragosse, à Léon, à Mérida (1). En Gaule, en 177, nous avons les martyrs de Lyon, puis saint Irénée, et les textes parlent dès lors des Eglises qui sont en Gaule dans les mêmes termes où ils parlent des Églises d'Asie (2). En Afrique, avant Tertullien, il n'existe d'autre témoin de l'Église que les martyrs de Scillis (17 juillet 180); mais en 197, Tertullien donne le premier daté de ses livres, l'*Apologeticum*. Antérieurement à ces diverses dates, l'histoire n'a pour l'Afrique, l'Espagne et la Gaule, aucun fait chrétien, aucun nom chrétien à relever.

Toutefois prenons garde que la tradition écrite ou monumentale est le plus capricieux des appareils enregistreurs. Il convient, sans doute, de se défier des hyperboles éloquentes de Tertullien, et quand

(1) Tillemont, *Mémoires*, t. IV, p. 133 et 198.
(2) Euseb. *H. E.* V, 23 : αἱ κατὰ Γαλλίαν παροικίαι, — τῆς Ἀσίας αἱ παροικίαι.

il dit dans son *Adversus Iudaeos* (*a.* 197) que les Sarmates, les Daces, les Germains, les Scythes, les Gétules, les Maures, et « les régions des Bretagnes où les Romains n'ont pas encore pénétré », ont entendu le nom du Christ, on peut soupçonner que Tertullien amplifie. Au contraire, quand il énumère les provinces d'Espagne et les peuples divers des Gaules comme des pays que le christianisme a conquis, il est difficile de ne pas soupçonner la tradition de minimisme et d'oubli. Pouvait-on ignorer à Carthage si la Gaule et l'Espagne étaient ou n'étaient pas chrétiennes? Saint Irénée confirme Tertullien à parler avec la même assurance, avec la même importance, des Églises d'Orient, qu'il connaissait bien et que nous connaissons aussi, et des Églises fondées chez les Ibères, chez les Germains et chez les Celtes, que nous ne connaissons pas (1). Les expressions de Tertullien et d'Irénée sont oratoires ; si peu pourtant qu'on les prenne à la lettre, on ne peut point ne pas penser qu'elles impliquent de l'extension géographique de l'Église dans les provinces de la Gaule, de l'Espagne, de l'Afrique, une conception assez différente de celle que certains historiens, comme Sulpice Sévère ou Grégoire de Tours, voudraient donner.

Aucun indice formel, cependant, n'existe pour fixer à une date primitive plutôt qu'à une date récente la propagation de l'Église dans ces contrées occidentales. Il est très vrai que saint Paul (*a.* 58*-59*) écrivait dans son épître aux Romains (xv, 28), parlant de la collecte qu'il faisait pour les « saints » de Jérusalem : « Lorsque je me serai acquitté de ce devoir et que j'aurai distribué cette aumône, je passerai par vos quartiers en m'en allant en Espagne ». Saint Paul pensait donc aller porter l'Évangile aux païens d'Espagne. Mais a-t-il réalisé ce dessein, et, sa captivité terminée, a-t-il visité l'Espagne? Saint Clément de Rome, en l'an 95*, c'est-à-dire une quarantaine d'années plus tard, paraît l'affirmer, lorsqu'il montre saint Paul martyrisé « après qu'il eut enseigné la justice au monde entier et fut parvenu à l'extrémité de l'Occident (2)». Cette extrémité de l'Occident, pour un Romain comme Clément, ne pouvait être la ville de Rome; l'expression géographique d'extrémité ou borne de l'Occident était en grec une expression qui en son sens ordinaire désignait les colonnes d'Hercule; Clément ne concluait pas nécessairement de l'annonce du voyage marquée dans l'épître aux Romains à l'accomplissement de ce voyage, et il est plus vraisemblable de croire que Clément a eu sur ce point, comme sur d'autres (3), des informations que ne lui

(1) Tertull. *Adv. Iud.* 7. Iren. — *Contra haer.* I, 2.
(2) Clem. *I Cor.* V, 7 : τέρμα τῆς δύσεως.
(3) Id. *ibid.* V, 6 et la note de l'édition Harnack (Leipzig, 1876).

fournissait point le Nouveau Testament. Par ailleurs, pourquoi saint Paul pensait-il à l'Espagne, plutôt qu'à la Gaule ou à l'Afrique? Quand on sait combien l'apôtre avait scrupule d'aller prêcher là où d'autres apôtres l'avaient devancé (*Rom.* xv, 20), on en vient à conjecturer que des villes comme Carthage ou Marseille, dès avant l'an 60, avaient pu recevoir l'Évangile. « Crescens s'en est allé en Gaule, lisons-nous dans la seconde épître à Timothée (iv, 10), et Tite s'en est allé en Dalmatie » : car c'est bien la Gaule qu'il faut voir dans ce passage, de préférence à la Galatie, toute fragile que soit cette préférence. Et, toute discutée que soit encore entre certains critiques l'authenticité des épîtres à Timothée, il n'en resterait pas moins à conclure, dans l'hypothèse le plus défavorable, qu'à l'époque de Domitien (81-96), — si ces épîtres étaient récentes à ce point! — à Rome, — si la seconde épître à Timothée a été composée à Rome, — on tenait la Gaule, aussi bien que la Dalmatie et que l'Espagne, pour des pays où avait été porté l'Évangile.

*
* *

Ce que nous venons de dire des provinces de la Gaule, de l'Espagne et aussi de l'Afrique, il faut le dire encore de l'Égypte, et c'est un contraste étrange que ce pays, où l'on a tant écrit, où les pierres ont tant raconté de choses, ait si totalement oublié ses origines chrétiennes. Alexandrie a eu ses cimetières chrétiens; la passion de saint Pierre, évêque d'Alexandrie martyrisé en 314, marque qu'il fut enseveli au « cimetière des Martyrs », à l'ouest de la ville. Le même texte parle des *Boucolia* et du cimetière situé à l'est de la ville, où reposaient avec saint Marc les évêques ses successeurs (1). Mais, moins heureuse que Rome, Alexandrie n'a conservé que d'informes vestiges de ses cimetières chrétiens, quelques hypogées mal étudiés du troisième siècle, peut-être du second, une inscription historique du quatrième (2). L'Église d'Alexandrie possédait un catalogue de ses évêques, et ce catalogue, que nous a conservé Eusèbe, comptait dix-huit évêques antérieurs à saint Athanase. Mais la chronologie des huit derniers est seule assurée. Les dix premiers, c'est-à-dire ceux qui appartiennent au second et au premier siècle, n'ont laissé que leurs noms, la durée que le catalogue eusébien assigne à leurs pontificats respectifs étant de ces

(1) *Patrol. gr.* t. XVIII, col. 461 et 644.

(2) Néroutsos-Bey, *L'ancienne Alexandrie* (Paris, 1888), p. 75. Voyez, p. 95, l'épitaphe de l'évêque Achillas († 313.). — De Rossi, *Bulletino*, 1865, p. 57-64, 73-77.

données suspectes qu'aucun contrôle ne peut vérifier (1). La lettre de l'empereur Hadrien au consul Servianus (*a.* 131), que nous avons citée plus haut (2), est la plus ancienne attestation que l'on ait de l'existence de l'Église d'Alexandrie : Hadrien témoigne qu'il a rencontré là des chrétiens, des prêtres des chrétiens, des évêques du Christ, en un mot une communauté organisée. Cette communauté chrétienne alexandrine du début du second siècle n'était sûrement pas de fondation récente à l'époque d'Hadrien. Car pour que saint Paul, qui aurait eu tant d'occasions de visiter Alexandrie, — on rencontrait dans tous les ports de la Méditerranée des navires alexandrins (*Act.* XXVII, 6; XXVIII, 11), — qui aurait pu désirer y prêcher son évangile pour autant de raisons qu'il en eut de le prêcher à Athènes ou à Rome, — pour que saint Paul, dis-je, ait si entièrement négligé cette capitale du judaïsme hellénistique et de l'hellénisme, il faut qu'il ait craint là plus qu'ailleurs « de bâtir sur le fondement d'autrui ».

En Italie, — Rome mise à part, — l'obscurité est pareille. L'épître aux Hébreux (XIII, 24) parle de fidèles qui sont en Italie, « ceux d'Italie » simplement : mais combien cette expression est vague ! Lucques, Pise, Népi, Milan, Ravenne, Aquilée défendent le souvenir de martyrs du temps de Néron : « L'Église honore tous ces saints, écrit Tillemont, mais nous n'en avons rien d'ancien (3) ». La nécropole de Pompéi a révélé la présence à Pompéi de riches Alexandrins à qui la Bible n'était pas inconnue ; on y a constaté la présence incontestable de Juifs et de Juifs constitués en synagogue ; la trace des chrétiens y a été relevée aussi, bien fugitive, il est vrai (4). Ce qui est plus sûr, c'est que saint Paul, en arrivant en Italie, trouva à Pouzzoles, où il débarque, une communauté chrétienne, des frères pour l'accueillir et le retenir sept jours (*Act.* XXVIII, 13). Si Pompéi, avant l'an 79, où la ville fut ensevelie dans les cendres, si Pouzzoles, dès 61, où saint Paul y passa, comptaient parmi les villes italiennes pénétrées par le christianisme, on peut conjecturer que la propagation de la foi nouvelle a dû être et plus active et plus étendue que les textes ne le disent.

Ne soyons pas surpris si l'obscurité, épaisse à ce point pour des régions comme l'Afrique, l'Italie ou l'Égypte, est absolue pour la Sicile, la Sardaigne, la Corse, autant que pour les provinces danu-

(1) A. Harnack, *Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe* (Leipzig, 1878), p. 37 et suiv.

(2) *Revue biblique*, 1894, p. 519.

(3) Tillemont, t. II, p. 75 et suiv.

(4) De Rossi, *Bulletin critique*, 1882, p. 272; De Rossi, *Bulletino.*, 1864, p. 69-72 et 92-93.

biennes. La Dalmatie seule est mentionnée dans le Nouveau Testament : « Tite est en Dalmatie », lisons-nous dans une des épîtres pastorales (*II Tim.* IV, 10), rien d'autre. Ce n'est qu'à la fin du troisième siècle et au quatrième, que l'on commencera d'entendre parler des Églises de Petau, de Salone, de Sirmium. L'Orient grec lui-même, si éclairé par places, a pourtant des parties d'ombre impénétrable. En Thrace, on voit poindre des Églises chrétiennes seulement à l'époque du Montanisme (vers 170), l'Église d'Anchiale et celle de Debeltos, sur la côte du Pont-Euxin (1). Héraclée a des martyrs du temps d'Antonin, mais bien légendaires, comme sainte Glycerie. Byzance n'est nommée parmi les villes chrétiennes (2) qu'au moment où elle est détruite par Septime Sévère (en 196). Saint Paul écrivait aux Romains qu'il avait porté l'Évangile selon une courbe qui, partant de Jérusalem, aboutissait à l'Illyricum, c'est-à-dire jusqu'à l'Adriatique (*Rom.* XV, 19) : mais ni la Thrace ni l'Épire n'ont de souvenirs historiques chrétiens du premier siècle.

*
* *

La province de Bithynie et de Pont est, au contraire, exceptionnellement documentée. Elle a d'abord la lettre, citée plus haut (2) de Pline à Trajan (*a.* 112), qui manifeste la diffusion surprenante du christianisme dans cette province, et non seulement dans les cités, mais encore dans les villages et dans les campagnes : *Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.* Le christianisme a envahi la contrée tellement que les temples païens sont maintenant déserts, *iam desolata templa*, que les sacrifices aux dieux sont comme abolis, *sollemnia diu intermissa,* et que presque personne n'achète plus la viande des sacrifices, *rarissimus emptor*. Pline marque davantage encore, quand il rapporte que, des fidèles interrogés par lui, quelques-uns ont reconnu avoir abandonné le christianisme, après l'avoir jadis embrassé, ceux-ci depuis trois ans, d'autres depuis plus longtemps encore, certains même depuis vingt ans, *non nemo etiam ante viginti quoque*. L'Évangile avait donc été propagé dans ces régions dès le temps de Domitien, et il avait recruté des clients dans le paganisme. Mais si nous cherchons les villes, puisqu'il est question de villes en même temps que de campagnes, où le christianisme a formé des Églises, à peine

(1) Euseb. *H. E.* V, 19, 3.
(2) Tillemont, t. II, p. 315.
(3) *Revue biblique*, 1894, p. 516.

sommes-nous en mesure d'en mentionner deux, Nicomédie et Amastris : l'historien Eusèbe, qui a eu entre ses mains un recueil de lettres de Denys, évêque de Corinthe au temps de Marc-Aurèle, en cite une adressée aux Nicomédiens, et une « à l'Église qui pérégrine à Amastris » ainsi qu'aux Églises du Pont (1). Brève et tardive indication qui ferait bien peu soupçonner le développement si ancien et si large dénoncé par Pline.

A la province de Bithynie et de Pont se rapporte un autre texte, un texte (il est vrai) dont nous avons à justifier l'authenticité, la première épître qui porte le nom de saint Pierre.

La haute antiquité de la *Prima Petri* ne saurait faire question, disons-le tout de suite. Si, par une anomalie inexpliquée, le canon de Muratori (*circ.* 145-200) ne la mentionne pas, du moins saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, et, mieux encore, Papias (*circ.* 125*), saint Polycarpe († 155), l'encyclique de l'Église de Lyon (*a.* 177), la connaissent et la citent ; on en retrouve des traces dans l'épître dite de Barnabé (*circ.* 75-100?), dans les épîtres authentiques de saint Ignace (*circ.* 107-110), dans la *Secunda Clementis* (*circ.* 130-160), dans le *Pasteur* d'Hermas (*circ.* 139-155) et jusque dans la *Prima Clementis* (*a.* 95*), ces dernières toutefois indécises. La *Prima Petri* circulait donc dans l'Église dès le début du second siècle. D'autre part, l'auteur de la *Prima Petri* ignore la littérature johannine : ni l'Apocalypse ni le quatrième évangile ne marquent dans son écrit ; tandis que peut-être l'épître de saint Jacques et certainement l'épître aux Éphésiens et l'épître aux Romains sont des textes dont il dépend. Puis donc que l'épître aux Romains a été composée par saint Paul en 58*-59*, il convient de placer la composition de la *Prima Petri* dans les quarante dernières années du premier siècle.

L'auteur écrit de Rome. Il écrit à des fidèles convertis assez récemment à l'Évangile : « Comme des enfants nouveau-nés, leur dit-il, désirez ardemment le lait spirituel et tout pur, afin qu'il vous fasse croître (II, 2) ;... entrez dans la structure de l'édifice, comme étant des pierres vivantes pour composer une maison spirituelle (II, 5) ;... vous êtes la race choisie,... vous qui autrefois n'étiez point son peuple, mais qui maintenant êtes le peuple de Dieu (II, 10) ;... vous étiez comme des brebis égarées, mais maintenant vous êtes retournés au pasteur et à l'évêque de vos âmes (II, 25)... » — Secondement, ces fidèles sont, au moment où on leur écrit, sous le coup de vives alarmes ; la persécution les visite. « Les magistrats, écrivait saint Paul

(1) Euseb. *H. E.* IV, 23, 4 ; cf. VIII, 5.

en 58*-59*, ne sont pas à craindre à qui fait bien, mais à qui fait mal : si tu veux ne pas avoir à craindre la puissance [publique], fais le bien et tu recevras d'elle la louange (*Rom.* XIII, 3). » Maintenant la puissance publique administre, non pas la louange, mais la terreur : « Chers frères, écrit notre auteur, ne soyez point surpris lorsque Dieu vous éprouve par le feu des afflictions, comme si quelque chose d'étrange et d'extraordinaire vous arrivait... Vous êtes bienheureux si vous souffrez des injures pour le nom de Jésus-Christ... Que nul de vous ne souffre comme homicide, voleur, malfaiteur... ; que s'il souffre comme chrétien, qu'il n'en ait point de honte, mais qu'il en glorifie Dieu. Car c'est ici le temps auquel Dieu commence son jugement par sa propre maison (IV, 12-17)... Qui vous voudra du mal, si vous ne pensez qu'à faire le bien? Que si néanmoins vous souffrez pour la justice, vous êtes heureux : ne craignez point les maux dont ils veulent nous inspirer la crainte, ne soyez point troublés, mais glorifiez le Seigneur Christ dans vos cœurs, et soyez toujours prêts à répondre pour votre défense à quiconque vous demandera raison de l'espérance que vous avez, le faisant avec douceur et avec retenue et conservant en tout une conscience pure, afin que ceux qui décrient la vie sainte que vous menez dans le Christ rougissent de vous accuser (III, 13-16)... Soyez soumis à tout pouvoir humain, pour le Seigneur! Soumis au basileus, car il est souverain, soumis aux magistrats, car ils sont ses envoyés pour le jugement des malfaiteurs et pour la louange des hommes de bien : car c'est la volonté de Dieu que par votre conduite sans reproche vous fermiez la bouche aux hommes ignorants et insensés (II, 13-15) ». Tous ces traits reviennent à dire que les fidèles sont épiés, calomniés; qu'ils ont à se défendre devant les magistrats, à justifier de l'innocence de leurs mœurs; qu'ils courent le danger de souffrir, confondus comme chrétiens avec les homicides et les voleurs; tous ces traits appartiennent au régime des persécutions générales (1), mais des persécutions à leur début, puisque « c'est le temps auquel Dieu commence son jugement par sa propre maison ». — La plupart des critiques n'ont aucune difficulté à reconnaître que la *Prima Petri* fait allusion à un régime juridique de persécution qui s'inaugure, et ce régime ils l'attribuent à Domitien (81-96). Mais Domitien n'a pas inauguré pareil régime juridique, et l'auteur responsable de la législation qui a mis les chrétiens dans la même condition que les homicides et les voleurs, c'est Néron (2). On peut donc dire que la situation histo-

(1) Cf. I *Petr.*, V, 9 : Τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι.
(2) *Revue Biblique*, 1894, p. 515. Cf. De Rossi, *Bullelino*, 1865, p. 93-95 ; 1867, p. 28-30. Duchesne, *Bulletin critique*, 1893, p. 164. Lejay, *Revue critique*, 1893, II, 298.

rique à laquelle la *Prima Petri* s'adapte est une situation qui a été créée entre l'an 59* et l'an 68, entre le moment où Paul écrivit l'épître aux Romains et la date de la mort de Néron ; et que la *Prima Petri* s'adapte plutôt au début de cette situation qu'à son déclin, à juger par la surprise que les fidèles témoignent ressentir des épreuves qui fondent sur eux.

Des critiques comme M. Ramsay, qui sont en même temps des historiens, qualité peu commune aux exégètes, n'ont pas eu grand'peine à ruiner l'opinion des critiques, comme M. Holtzmann, qui, rapprochant la *Prima Petri* de la lettre de Pline, voulaient voir dans la *Prima Petri* un document de l'époque de Trajan. Mais quand, à son tour, M. Ramsay s'applique à établir que la *Prima Petri* doit avoir été écrite vers l'an 80, ou quand M. de Soden veut nous convaincre qu'elle date de 92-96, se fondant notamment sur cette considération que le christianisme ne pouvait guère être répandu dans le pays au nord du Taurus avant les dernières années du premier siècle, on se demande, en souriant un peu, ce qu'ils pensent de traits comme ceux-ci : « ... Que votre foi soit trouvée digne de louange au temps de l'apocalypse de Jésus-Christ, que vous aimez quoique vous ne l'ayez point vu (I, 7-8)... Soyez tempérants, espérez persévéramment la grâce qui vous viendra dans l'apocalypse de Jésus-Christ (I, 13)... Vous avez été rachetés par le sang précieux du Christ, comme d'un agneau sans tache et sans défaut (I, 19)... La fin de tout est proche, soyez donc tempérants et vigilants dans la prière (IV, 7) ». Cette vive attente de l'avènement du Christ et de la fin de tout a été un sentiment de la première génération chrétienne, de cette génération qui vers 60-70 arrivait à son terme. Trente ans plus tard, en 95*, lorsque s'écrivait la *Prima Clementis,* épître authenthique de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe, l'apocalypse du Christ ne marquait plus ainsi dans la prédication et dans la catéchèse. La *Prima Petri,* pas plus qu'elle n'est contemporaine de la lettre de Pline, ne le saurait donc être de l'épître de saint Clément. Le plus sûr, qui est en même temps le plus simple, est de tenir cette épître, « où se reflète admirablement l'état de la conscience chrétienne vers la fin du règne de Néron » (Renan), pour l'œuvre de l'apôtre dont elle porte le nom, saint Pierre.

Nous aurons plus tard à demander à la *Prima Petri* d'autres informations : il nous suffit actuellement d'y avoir trouvé la confirmation de celles que Tacite et Suétone nous avaient fournies, et d'y constater que dès le règne de Néron la province de Bithynie et de Pont avait reçu le christianisme, et que vers 63-64 elle était à Rome même associée dans la sollicitude apostolique aux provinces de Galatie, d'Asie et de Cappadoce.

*
* *

L'extension de l'Église dans la province de Cappadoce n'a d'autre attestation que la mention que nous en relevons dans la *Prima Petri*. Au troisième siècle seulement la lumière se fera sur la Cappadoce chrétienne ; mais du premier coup on y découvrira une vie ecclésiastique intense et sûrement de vieille date, à en juger par ce que l'histoire rapporte de saint Firmilien, évêque de Césarée (1).

En abordant la Galatie et le territoire des missions de saint Paul, on aborde une question sur laquelle l'accord est loin d'exister, la question des Actes des Apôtres : après nous être imposé de dresser ici le bilan des seuls faits acquis, nous trahirions notre méthode si nous donnions l'opinion que nous croyons qu'on doit avoir sur l'auteur et sur la date de rédaction des Actes, comme une solution reçue ou qui tendrait à prévaloir : nous sommes ici avec les critiques d'extrême droite, dans une question où les critiques se partagent encore en groupes de centre, de gauche, d'extrême gauche, même de gauche extravagante. Puis, l'auteur des Actes des Apôtres étant aussi l'auteur du troisième évangile, essayer de résoudre la question des Actes serait préjuger la question des évangiles synoptiques, qu'il importe de réserver. Ce qu'il faut donc, c'est au milieu des recherches et comme des fouilles auxquelles le texte des Actes est livré, marquer pour s'y établir le petit nombre de points où les critiques sont unanimes à reconnaître les bases solides de l'histoire. Or tel est bien le cas de ces portions du livre des Actes que les Allemands, avec ce privilège qu'ils ont de légitimer des barbarismes, aiment à appeler les *Wirstücken*, désignant par là les portions du récit où l'auteur dit *nous* et témoigne ainsi raconter des événements auxquels il a pris part. Distinguer, par exemple avec M. Spitta, l'auteur des *Wirstücken* du rédacteur dernier des Actes, est un exercice dont nous ne voulons pas discuter la valeur : il nous suffit de savoir que ces *Wirstücken* (2) sont le noyau d'un récit suivi (3), source principale des Actes (si l'on veut les traiter de

(1) Tillemont, t. IV, p. 308-314.

(2) Les *Wirstücken* sont les portions suivantes des Actes : XVI, 10-17; XX, 5-15; XXI, 1-18; XXVII, 1 - XXVIII, 16.

(3) Le récit continu, dont les *Wirstücken* sont le noyau, comprendrait (d'après M. Spitta) les chapitres XIII-XXVIII des Actes, exception faite du chapitre XV, qui avec les chapitres I-XII constituerait une autre source. Il faudrait, en outre du chapitre XV (toujours d'après M. Spitta), supprimer dans le récit XIII-XXVIII un certain nombre de passages qui n'appartiendraient pas à l'auteur des *Wirstücken*, savoir : XIII, 6ᵇ-13ᵃ; XIV, 8-20; 27; XVI, 4; 23ᵇ-34; 36; XVIII, 4; 19ᵇ; XIX, 1ᵇ-7; 10ᵇ-20; 23-41; XXII, 30; XXIII, 10; XXVIII, 17-28, etc.

source), et que ce récit, œuvre d'un compagnon de voyage de saint Paul, est tenu, même par des critiques comme M. Weizsäcker ou comme M. Holtzmann, pour « une source de premier ordre ».

Cette « source de premier ordre » est justement la portion des Actes où, avec d'autres missions, est exposée l'extension du christianisme dans la province de Galatie. Saint Paul a débarqué une première fois (*a.* 46*), sur la côte de Pamphylie, et, remontant le cours du Cestrus depuis Pergé, où il ne semble point s'être alors arrêté, il a gagné Antioche de Pisidie (XIII, 13-14), point de départ de ses missions en Galatie. D'Antioche de Pisidie, Paul a atteint Iconium, en pleine Galatie (XIII, 51), où il est demeuré un assez long temps (XIV, 3). Enfin il est venu à Lystra et à Derbé (XIV, 6), toujours en Galatie. Le rédacteur de ce récit ne manque pas de marquer que Paul et Barnabé, qui l'accompagne, ne se sont point bornés à évangéliser ces villes, mais qu'ils ont évangélisé aussi le pays à l'entour (XIII, 49; XIV, 6), et il témoigne que cette évangélisation a porté aussitôt des fruits (XIV, 19-22). C'est une mission en règle. Derbé est le point le plus oriental mentionné par les Actes : de Derbé, Paul a rebroussé chemin et, repassant pas Lystra, Iconium et Antioche de Pisidie, a rejoint la côte pamphylienne. — Cinq ans environ plus tard (51*-52*), Paul a visité encore les chrétiens de Galatie. Cette fois, parti d'Antioche, c'est-à-dire de Syrie, il a franchi le Taurus aux Portes Ciliciennes, et joint ainsi Derbé et Lystra (XVI, 1). Le texte ne nous laisse pas douter qu'il n'ait revu les fidèles d'Iconium (XVI, 2), ni qu'il ait passé par Antioche de Pisidie (XVI, 6), pour ensuite pénétrer dans la province d'Asie. — Une troisième fois enfin, ç'a dû être en 55*, Paul a revu la Galatie. Parti d'Antioche, il a repris le chemin qu'il avait suivi trois ans auparavant, et, « traversant de ville en ville le pays galate et phrygien, il a fortifié tous ses disciples dans la foi » (XVIII, 23). — Telles sont les données du livre des Actes. Elles marquent clairement que quatre villes de la province romaine de Galatie, savoir Iconium, Lystra, Derbé, Antioche de Pisidie, ont reçu l'évangile de Paul et de ses compagnons : le « pays galate » était pour l'auteur des Actes le pays immédiatement adjacent à ces villes, soit la partie méridionale de la province romaine de Galatie.

Était-ce dans cette même acception étroite que la *Prima Petri* parlait de la Galatie? En d'autres termes, la *Prima Petri* s'adressait-elle aux communautés chrétiennes de la Galatie méridionale, ou bien, en même temps qu'à celles-là, à d'autres qui auraient appartenu à la Galatie du nord, où elles auraient été en facile commerce avec les communautés de la Bithynie et du Pont? Nous ne saurions le dire. Mais pour l'épître aux Galates de saint Paul, lettre simplement adres-

sée aux Églises de Galatie (1), il semble plus sûr de la croire écrite pour la « Galatie » dont parle le livre des Actes, c'est-à-dire pour les Églises de la Galatie méridionale, Iconium, Derbé, Lystra, seules villes galates où nous sachions positivement que Paul ait prêché, — plutôt que de la croire adressée aux Églises de toute la Galatie impériale, tant du midi que du nord, — ou encore à cette Galatie propre, à cet îlot de race celtique dispersée autour de Pessinonte, d'Ancyre et de Tavium, qui parlait à peine le grec (2). Saint Paul, écrivant à ces Celtes qui avaient pour dialecte propre la langue des gens de Trèves, ne leur aurait pas dit (*Gal.* III, 28) : « Il n'y a plus maintenant ni Juif, ni Grec, mais vous n'êtes tous qu'un en Jésus-Christ » : pour les Galates de la Galatie ethnographique, on ne peut dire si les Juifs étaient une quantité notable, mais on peut croire que les Galates se comptaient à part des Grecs.

*
* *

La province romaine d'Asie était délimitée du côté du continent par les provinces de Bithynie, de Galatie et de Pamphylie; sur la mer elle développait son rivage de l'embouchure du Rhyndakos dans la Propontide, jusqu'à celle de l'Indos dans la mer Égée. La Bithynie, la Galatie, la Pamphylie, la Thrace pourraient passer pour des provinces barbares et demi-désertes auprès de cette belle et vivante province, où la population était si dense, le commerce si actif, la culture si ancienne, et l'hellénisme si parfaitement chez lui. Cyzique, Abydos, Ilion, Pergame, Smyrne, Sardes, Éphèse, Milet, Halicarnasse sont des noms qu'il suffit de citer pour rappeler quelques-uns des plus beaux souvenirs de l'hellénisme. La province d'Asie ne tient pas une moindre place dans l'histoire primitive du christianisme, et aucune autre n'est mieux documentée.

Par les épîtres authentiques de saint Ignace, on connaît les Églises d'Éphèse, de Magnésie, de Tralles, de Philadelphie, de Smyrne, aussi historiquement que par la *Prima Clementis* celle de Corinthe. Philomelium est citée par l'encyclique des Smyrniotes sur le martyre de saint Polycarpe; Hierapolis a Papias et Apollinaire; Sardes a Méliton, et Hieropolis, Abercius; les Églises de Synnada, de Comane, de Pépuze sont connues par le Montanisme; Pergame et Thyatires ont les mar-

(1) *Gal.* I, 2 :... ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας. Cf. I Cor. XVI, 1 :...διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας.

(2) Hieronym. *Prol. in. Gal.* lib. II.

tyrs Carpus, Papylus, Agathoniké. Ces témoignages appartiennent au second siècle, mais le premier siècle n'est pas moins fourni. Ailleurs j'aurais peut-être scrupule à citer l'Apocalypse, parce que l'Apocalypse est la croix des historiens; mais ici où l'on peut se tenir à l'encyclique qui constitue les trois premiers chapitres du livre, cette encyclique dût-elle être datée de l'an 69* ou de l'an 95*, — nous ne voulons point prendre parti, bien que la première de ces deux dates concorde mieux avec l'idée que nous nous faisons de l'Église naissante, — on ne saurait se refuser à voir dans cette encyclique une attestation historique de l'existence de « sept Églises qui sont en Asie » (1), Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatires, Sardes, Philadelphie et Laodicée. Le livre des Actes donne un état plus ancien encore de l'Asie chrétienne. On y voit saint Paul, sortant de Galatie (*a.* 51*-52*), détourné par le Saint-Esprit d'annoncer la parole de Dieu en Asie (*Act.* XVI, 6). L'expression est obscure. Si Paul se heurte à cette défense, serait-ce que d'autres travaillent en ce temps-là à évangéliser l'Asie, et que, fidèle à sa maxime, il ne doit pas prêcher où d'autres l'ont prévenu? Mais, deux ans plus tard (*a.* 54*), quittant Corinthe pour aller à Jérusalem, Paul est amené par l'itinéraire du navire qui le porte à relâcher à Éphèse : le voici donc en Asie, et il est sollicité par « les Juifs » d'y prolonger son séjour, mais il promet seulement de revenir « si c'est la volonté de Dieu ». Du moins il laisse à Éphèse Aquilas et Priscilla, deux chrétiens qu'il a amenés de Corinthe. Paul parti, ce sont ces deux disciples qui convertissent le Juif alexandrin Apollos (XVIII, 19-24). Bientôt, Apollos ayant désiré passer en Achaïe, la communauté chrétienne d'Éphèse, car une communauté y existe dès lors, lui donne une lettre d'introduction auprès des frères d'outre-mer (XVIII, 27). Saint Paul, revenant à Éphèse après avoir visité une dernière fois ses chers Galates (*a.* 55*), trouvera cette communauté de fidèles groupée autour d'Aquilas : la première épître de Paul aux Corinthiens, écrite en 57*, à Éphèse même, mentionne la présence à Éphèse d'Aquilas et de Priscilla, et la « *domestica ecclesia* » dont ils sont le centre (*I Cor.* XVI, 19). Mais elle mentionne plus encore, car elle témoigne qu'il y a dès lors en Asie d'autres Églises que celle de la maison d'Aquilas, — « *salutant vos ecclesiae Asiae* » (2).

La province d'Asie est documentée par deux autres pièces qui exigent quelque justification : l'épître de saint Paul aux Colossiens et son épître aux Éphésiens, l'épître à Philémon étant une sorte de post-scrip-

(1) *Apoc.* I, 4 : Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ.
(2) *I Cor.* XVI, 19 : ... αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας.

tum de l'épître aux Colossiens. Nous avons cru pouvoir affirmer que la *Prima Petri* a été composée entre 59 et 68, et plutôt vers 64 que vers 68 : or la *Prima Petri* dépend de l'épître aux Éphésiens, et l'épître aux Éphésiens de l'épître aux Colossiens (1); il faut conclure que l'époque de l'emprisonnement de saint Paul à Rome (61*-63*) coïncide étroitement avec l'époque où ces deux épîtres ont pu être écrites. — Par ailleurs, l'épître aux Éphésiens a été écrite à un moment où les fidèles n'ont pas de périls à redouter pareils à ceux contre lesquels les prémunit la *Prima Petri*. L'auteur de l'épître aux Éphésiens écrit sur les devoirs des chrétiens, mais ces devoirs sont les devoirs du chrétien en temps de paix. Les fidèles ont à se fortifier dans la vertu toute-puissante du Seigneur, ils ont à se revêtir de toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir se défendre, mais contre quoi? contre les embûches du diable (*Eph.* VI, 11 et suiv.) : « Car nous avons à combattre, non contre la chair et le sang, mais contre les autorités et les puissances (2), contre les maîtres du monde des ténèbres [païennes], contre les esprits de perversité les choses célestes... » Ce combat-là n'est pas celui des victimes de la législation néronienne : l'épître aux Éphésiens doit être antérieure à cette législation. Autant, par suite, en doit-on dire de l'épître aux Colossiens.

L'épître aux Colossiens appartient à l'Asie : l'apôtre l'adresse nommément « aux saints et aux fidèles frères qui sont à Colosses » (I, 2); il les unit dans sa sollicitude à « ceux qui sont à Laodicée » (II, 1); il a près de lui Epaphras, qui est de leur ville, c'est-à-dire de Colosses, et qui a travaillé beaucoup pour « ceux de Laodicée et pour ceux d'Hiérapolis » (IV, 13). Saluez, dit-il, « nos frères qui sont à Laodicée,... faites lire la présente lettre à l'Église de Laodicée, et qu'on vous lise de même celle qui est pour les Laodicéens » (IV, 16). Il s'agit là d'un petit canton asiate de la haute vallée du Lycus, sur la grande route qui allait d'Éphèse à Apamée et Antioche de Pisidie.

Il n'est pas aussi sûr que l'épître aux Éphésiens ait été, je ne dis pas

(1) Pour la date de la *Prima Petri*, voyez plus haut, p. 143. La dépendance de la *Prima Petri* par rapport à l'épître aux Éphésiens, est admise généralement. M. de Soden, après avoir énuméré tout ce qui pourrait expliquer les points de contact dans une autre hypothèse, conclut néanmoins : « Möglich bleibt es dabei immer, dass der eine des anderen Brief gekannt hat, für welchen Fall Koster und Seufert treffend die Priorität von Eph. nachgewiesen, welche mit Ausnahme von Weiss, Hilgenfeld..., allgemein anerkannt ist » (*Handcommentar*, t. III 2, p. 101). — La dépendance de l'épître aux Éphésiens par rapport à l'épître aux Colossiens est semblablement reconnue. Le même M. de Soden écrit : « ... die meisten Gelehrten halten Kol. für zuerst geschrieben, einerlei ob sie einen oder beide Briefe für ächt oder unächt halten... Unsere Detailerklärung kommt zu demselben Resultat ». (*Ibid.* t. III, 1 p. 94.)

(2) Sur le sens tout spirituel de ces termes, voyez *Col.* II, 10 et 15 et *Eph.* I, 21 et II, 2.

reçue par les Éphésiens, mais écrite spécialement pour eux (1). L'épître aux Colossiens était destinée à être lue à Laodicée, l'épître (perdue) aux Laodicéens lue à Colosses : c'étaient toutes deux des lettres particulières. L'épître aux Éphésiens est plus près de ressembler à l'encyclique de saint Pierre qu'à la lettre aux Colossiens, et rien n'y marque qu'elle soit destinée particulièrement à aucune Église déterminée. Cependant, si l'on veut bien observer que Tychicus, messager de la lettre dite aux Éphésiens (*Eph.* VI, 21-22), est précisément le même qui porte aux Colossiens leur lettre (*Col.* II, 7-8), on peut conjecturer que cette encyclique était adressée aux églises d'Asie et peut-être aussi de Galatie.

*
* *

La Macédoine est une conquête de saint Paul (*a.* 52*). Il a débarqué à Néapolis et sa première station a été à Philippes, où quelques jours lui ont suffi pour recruter des fidèles à son Évangile (*Act.* XVI, 12, 40). Il a passé par d'autres cités, Amphipolis, Apollonie, Béroë. Mais le centre de la mission de Macédoine a été Thessalonique. Là, comme à Béroë, l'apôtre a converti « une multitude grande » (XVII, 4), et de là plus encore « la parole du Seigneur a retenti dans toute la Macédoine » (*I Thess.* I, 8). Cinq ans plus tard, écrivant sa seconde épître aux Corinthiens, Paul peut parler des « Églises de Macédoine », comme ailleurs il parle des « frères qui sont dans toute la Macédoine » (2). — Ces Églises macédoniennes sont documentées par trois épîtres, dont l'authenticité est admise communément, la dernière seule provoquant les objections de critiques comme M. Weizsäcker : l'épître aux Philippiens et les deux épîtres aux Thessaloniciens. L'épître de Paul aux Philippiens appartient au temps de la captivité de l'apôtre à Rome, elle a dû être écrite sur la fin de l'an 63*, ou au commencement de l'an 64*. La date des deux épîtres aux Thessaloniciens est, il nous semble, moins facile à déterminer : avec la plupart des critiques, on peut tenir qu'elles ont été écrites toutes deux à Corinthe, en 53*-54*, et à peu d'intervalle l'une de l'autre, mais on voudrait voir cette affirmation plus solidement motivée, pour la seconde épître aux Thessaloniciens notamment.

(1) *Eph.* I, 1 : Παῦλος... τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. — Les deux mots ἐν Ἐφέσῳ manquent à certains manuscrits, le Sinaiticus (première main), le Vaticanus (pr. m.), le cursif 67 (seconde main). Marcion, au dire de Tertullien, *Adv. Marcion.*, intitulait cette épître non *ad Ephesios*, mais *ad Laodicenos;* mais Marcion est si individuel!

(2) *II Cor.* VIII, 1 :... ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας. *I Thess.* IV, 10 :... πάντας τοὺς ἀδελφοὺς ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ. Cf. I *Thess.*, I, 8.

L'Achaïe complète le domaine de saint Paul. Il semble que Corinthe compte seule dans cette province. Paul a passé par Athènes, lui-même nous l'apprend (*I Thess.* III, 1), mais sans y faire le fruit qu'il a fait à Thessalonique ou à Corinthe. Nous savons pourtant par les lettres de Denys de Corinthe qu'au temps de Marc Aurèle, il existait une Église chrétienne à Athènes, une autre à Sparte (1). Celle de Corinthe est documentée par la *Prima Clementis* (*a.* 95*), qui lui est adressée : « L'Église de Dieu qui pérégrine à Rome à l'Église de Dieu qui pérégrine à Corinthe, aux élus sanctifiés dans la volonté de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ ! » Elle est documentée par les deux épîtres de saint Paul aux Corinthiens : la première écrite d'Éphèse, vers Pâques de l'an 57*; la seconde, au cours du second séjour de l'apôtre en Macédoine, c'est-à-dire dans l'été de cette même année. Paul rappelle, dans la première, qu'il a trouvé à Corinthe ses premiers disciples d'Achaïe : la maison de Stéphanas lui a donné les « prémices de l'Achaïe » (*I Cor.* XVI, 15).

*
* *

La Crète chrétienne nous est connue, au temps de Marc Aurèle par les lettres de Denys de Corinthe, dont la collection en renferme deux adressées à deux Églises crétoises, l'Église de Gortyne, et l'Église de Cnosse. L'épître aux Gortyniens est adressée « en même temps aux autres Églises de Crète », expression qui fait penser que Cnosse n'était pas seule après Gortyne à posséder une Église (2). Mais les origines chrétiennes en Crète sont difficiles à démêler. Saint Paul, au moment où il est conduit prisonnier à Rome (*a.* 61*), a son navire poussé sur la Crète par les vents : il fait une assez longue relâche dans le petit port crétois de *Kalilimenes*, près la cité de Lasaia (*Act.* XXVII, 8) : nous ne voyons pas qu'il ait pu profiter de cette relâche pour faire œuvre de missionnaire. Les Actes des apôtres sont donc muets sur l'évangélisation de la Crète. Il n'en est pas de même de l'épître à Tite : « Je t'ai laissé en Crète, y est-il dit à Tite, afin que tu règles ce qui reste à régler et que tu établisses en chaque ville des prêtres, selon l'instruction que je t'en ai donnée (I, 5)... Beaucoup sont indociles, frivoles, non sincères, surtout parmi les circoncis, et il faut leur fermer la bouche... Un d'entre ceux de cette île, dont ils se font un prophète,

(1) Euseb. *H. E.* IV, 23, 2. Méliton, cité par Eusèbe (*H. E.* IV, 26, 10), a conservé le souvenir d'un rescrit d'Antonin le Pieux (138-161) adressé πρὸς Λαρισσαίους καὶ πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Ἀθηναίους καὶ πρὸς πάντας Ἕλληνας, au sujet des chrétiens : indice de la diffusion du christianisme dans les principales villes de Macédoine et d'Achaïe au second siècle.

(2) Euseb. *H. E.* IV, 23.

Épiménide, a dit d'eux : les Crétois sont toujours menteurs, ce sont de méchantes bêtes, des ventres paresseux! Ce témoignage est véritable! » (I, 10-13.) Il n'est pas nécessaire d'avoir résolu le délicat problème de l'authenticité des épîtres pastorales, pour être en droit d'affirmer que le missionnaire qui a écrit ces lignes si dures pour les fidèles de Crète, devait avoir acquis une certaine connaissance de leur communauté pour la juger avec une telle assurance, et aussi une certaine autorité auprès de cette communauté pour s'adresser à elle avec une telle liberté! Si bien que, — quelque opinion que l'on ait sur les épîtres pastorales, étant donné d'ailleurs qu'elles datent sûrement de la seconde moitié du premier siècle, — on aurait toujours, par l'épître à Tite, la preuve de la haute origine du christianisme crétois.

Chypre est signalée dans les Actes (XXI, 16) comme ayant donné de bonne heure des disciples à l'Évangile : de la côte phénicienne à Salamine (XIII, 5) la distance était assez courte pour que la bonne nouvelle ait pu être portée en Chypre de meilleure heure qu'à Antioche (XI, 19). Paul et Barnabé y prêchèrent, en 45* : ils parcoururent l'île, de Salamine à Paphos, disent les Actes (XVI, 6). Ce fut le début de la première des missions historiques de Paul. Mais quel qu'ait été le fruit de cette rapide prédication, Paul ne regarda point Chypre comme une de ses conquêtes, il n'y revint même jamais. Chypre semble bien être restée le domaine propre de Barnabé (XV, 39). L'Église y prit obscurément racine, mais assez pour qu'au second siècle le gnosticisme, celui de Valentin, ait trouvé à s'y propager plus qu'ailleurs (1).

La Lycie et la Pamphylie ne faisaient qu'une province. Saint Paul, quittant Milet (*a.* 58*) en route pour Jérusalem, a longé la côte lycienne et fait escale à Patare (*Act.* XXI, 1), mais seulement le temps de changer de navire. Deux ans plus tard, prisonnier en route pour Rome, il a fait escale à Myre, mais cette fois encore simplement pour changer de navire et prendre un bateau alexandrin en partance pour l'Italie (XXVII, 6). Ce sont là tous les rapports de Paul et de la Lycie. En Pamphylie, la petite ville de Pergé et le port d'Attalie l'ont vu (*a.* 50*) : mais Paul n'avait fait que traverser Attalie (XIV, 24), et, s'il est dit qu'il « prêcha la parole du Seigneur à Pergé », nulle trace n'existe des disciples qu'il y laissa. La Lycie et la Pamphylie chrétienne ne marqueront pas dans l'histoire ecclésiastique avant le quatrième siècle.

(1) Tillemont, t. II, p. 258.

Entre la conversion de saint Paul et son arrivée à Rome (*a.* 61*) se placent vingt années et plus d'activité, dont les premières sont demeurées sans histoire. Saint Paul nous apprend que, de Damas où il se convertit il ne retourna pas à Jérusalem, sinon trois ans après sa conversion, et qu'à cette date il y séjourna seulement deux semaines. Après quoi, il s'en vint en Syrie et en Cilicie (1). M. Weizsäcker conclut que, à partir de ce moment, Antioche devient le centre de l'activité de Paul, son Église d'attache, et que, s'il se sert de l'expression indéterminée de « régions de Syrie et de Cilicie », c'est pour laisser entendre que son activité ne fut pas confinée à un point, mais s'étendit aux deux provinces à la fois. De leur côté, les Actes des Apôtres font vers cette époque reparaître Paul à Tarse (*Act.* IX, 30), puis revenir de Tarse à Antioche (XI, 25). En 51*, lorsque Paul retourne en Galatie, accompagné de Silas, ensemble ils visitent, pour les « confirmer » les Églises de Syrie et de Cilicie » (XV, 41). Il existait donc dès 51* des Églises ciliciennes. Nos informations sur la Cilicie apostolique se bornent là. Au troisième siècle seulement, au lendemain de la persécution de Dèce, on trouvera mention d'un évêque de Tarse et « des Églises de Cilicie » (2) en même temps que des Églises de Cappadoce.

Les Actes des Apôtres ne donnent pas l'Église d'Antioche pour une fondation de saint Paul, et saint Paul, lorsqu'il parle de son séjour en Syrie (*Gal.* I, 21), non plus que dans les occasions où il parle des Églises qu'il peut dire siennes, ne laisse entendre qu'il ait joué pareil premier rôle à Antioche. Antioche reçu le christianisme de disciples obscurs, gens sans nom de Chypre, de Cyrène, amenés là par le mouvement du port, gens de Jérusalem chassés de la Ville sainte par cette animosité des Juifs dont le meurtre de saint Étienne fut l'indice (*Act.* XI, 19-20). L'Église d'Antioche existait, quand Paul et Barnabé étaient venus ensemble y prendre place (XI, 25), ainsi que nous avons vu Apollos faire à Éphèse. Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur la place que tint Antioche dans l'Église naissante : nous aurons à parler de saint Ignace, son évêque; nous aurons à parler du christianisme, — le mot est originaire d'Antioche, — dans son opposition au loyalisme judaïque, — la lutte s'est livrée pour une large part à Antioche; la grande ville syrienne peut être délaissée en ce moment. Quant à la province de Syrie, elle ne compte presque point en dehors d'Antioche : sur cette route si souvent parcourue par les premiers

(1) *Gal.* I, 21 : ἔπειτα ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας.
(2) Euseb. *H. E.* VII, 5.

disciples, sur cette route qui mène de Césarée et de Jérusalem à Antioche, le christianisme primitif n'a aucun souvenir. Les Actes des Apôtres (1) parlent en général des « Églises de Syrie, » mais sans les nommer. Séleucie, Laodicée sur mer, Aradus, Beryte, Sidon, Tyr, Ptolémaïs, Panéas sont ignorées de l'histoire chrétienne, tout en étant bien vraisemblablement de ces « Églises de Syrie ».

De proche en proche, voici enfin la province romaine de Judée, avec ses villes romanisées, Césarée, Gaza, Sébaste, Néapolis, autant d'Églises, et Joppé, et Lydda, et Azotos, et Samarie..., tant d'autres sans doute où la prédication galiléenne s'est fait entendre d'abord. Ne parlons pas de Jérusalem, ne parlons pas de Césarée où en 59* Paul est reçu par « l'évangéliste » Philippe et les « prophétesses » ses filles. Mais rappelons ces « Églises de Judée », dont saint Paul affirmait que, antérieurement à sa première mission de Galatie, elles ne le connaissaient que de nom (2), les mêmes que, dans sa première épître aux Thessaloniciens (3), il louait de leur constance au milieu des épreuves.

Notre revue géographique est achevée.

*
* *

Nous ne pouvons cependant ne pas nous demander dans quelle proportion la race juive compte dans cette Église naissante. Nous l'avons dit déjà (4), les textes païens qui parlent du christianisme donnent nettement à penser que les chrétiens de race juive furent de très bonne heure une minorité au regard du nombre croissant des chrétiens d'origine non juive. La législation néronienne suppose que les chrétiens sont une multitude énorme, *ingens multitudo,* distincte de la multitude juive. Mais il n'est pas inutile de contrôler cette observation dans les textes chrétiens.

Pour l'Occident latin, la question se pose à peine, car on n'a pas à cette époque trouvé trace de juiveries hors des provinces de langue grecque. Rome semble faire exception. Mais Rome, il ne faut pas l'oublier, était une ville où le grec était parlé couramment, les Juifs de Rome parlaient grec et leur épigraphie funéraire est grecque. Or, à Rome même l'épigraphie chrétienne la plus ancienne est surtout latine,

(1) *Act.* xv, 41, Παῦλος δὲ [διήρχετο] τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίσων τὰς ἐκκλησίας.
(2) *Gal.* I. 22 : ... ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας.
(3) I *Thess.* II, 14 : ... ἀδελφοὶ τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ...
(4) *Revue biblique*, 1894, p. 510.

indice que le christianisme parlait non seulement grec comme les Juifs, mais latin comme les non-Juifs. Si nous ouvrons la *Prima Clementis* (*a.* 95*), nous y trouverons une pensée chrétienne, s'exprimant en grec, biblique dans ses sources principales, mais dépouillée de tout particularisme judaïque, romaine en cela, et non seulement d'origine, mais plus encore par la conception qu'elle a du monde comme d'une multitude gouvernée, et de l'Église comme d'un nombre indéfini. Si nous ouvrons la *Prima Petri*, qui est une autre écriture de l'Église romaine, antérieure de trente ans environ à la *Prima Clementis*, nous y trouverons pareillement une pensée chrétienne, grecque de langue, biblique de figures, mais romaine et non plus judaïque, tenant (I, 23) que la naissance vraie est celle qui a pour semence la seule parole de Dieu.

Pour l'Égypte, pour la Crète et la Cyrénaïque, pays où les Juifs pullulaient, la question est difficile à résoudre. Si l'on considère la *Didachè* et l'épître dite de saint Barnabé comme des œuvres égyptiennes d'origine, il faut reconnaître que le christianisme ne s'est pas dans ces pays dégagé comme à Rome. Si l'épître aux Hébreux a été adressée aux chrétiens de Crète, ainsi qu'il y a peut-être lieu de le conjecturer, il faut y voir une confirmation de la prédominance dans ces Églises de l'élément juif, j'entends juif hellénistique.

En Judée l'élément juif est resté prépondérant, mais il n'en est pas moins de fort bonne heure mélangé d'éléments non juifs. Saint Paul donne à entendre que les « Églises de Judée » ont eu beaucoup à souffrir des Juifs, de ces Juifs qui ne veulent pas que l'on prêche aux gentils (I *Thess.* II, 14, 16), comme si ces « Églises de Judée » s'étaient, elles aussi, ouvertes aux païens. Ce sont ces résistances qui ont provoqué à Antioche la crise que nous aurons plus tard à étudier, parce que c'est à Antioche que l'Église s'est pour la première fois libéralement ouverte aux païens (*Act.* XI, 20). Mais, à vrai dire, Antioche est ici sans littérature. Et la Judée, avec des textes comme l'épître de saint Jacques, semble moins dégagée que nulle autre province de la prédominance judaïque.

Par contre, la *Prima Petri* révèle dans les provinces de Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie, de Bithynie, ce que Pline révèle si clairement dans celles de Bithynie et de Pont, une multitude de fidèles venus à l'Église du sein du paganisme. « Ne devenez pas semblables à ce que vous étiez autrefois, lorsque dans votre ignorance vous vous abandonniez à vos passions... Vous êtes le peuple conquis, appelé des ténèbres à l'admirable lumière... Et c'est assez que, dans le temps de votre première vie, vous vous soyez abandonnés aux passions païen-

nes, aux impudicités, aux mauvais désirs, aux ivrogneries, aux cultes sacrilèges des idoles » (IV, 3). Ce témoignage est, dira-t-on, bien général, et c'est vrai ; mais il prouve que du temps de Néron, au moment même de la persécution néronienne, on pouvait s'adresser aux chrétiens de ces provinces comme à un peuple qui n'avait point connu Dieu en Israël. Et ce témoignage vaut particulièrement pour cette province d'Asie, dont certains indices, empruntés au livre des Actes ou à l'Apocalypse et interprétés dans un sens trop large, pourraient faire croire que les chrétiens de race juive y prédominaient, et dont au contraire on est en droit d'avancer que la généralité des fidèles y étaient d'origine non juive. A Éphèse, en effet, Apollos et Paul avaient trouvé dans la juiverie quelque curiosité et plus encore de résistance (*Act.* XVIII, 19, 28), et quand Paul écrit plus tard aux Corinthiens (I *Cor.* XVI, 9), « qu'une grande ouverture se fait pour lui » à Éphèse, malgré de « nombreux adversaires », il n'y a pas à supposer que c'est dans la juiverie que cette ouverture s'est faite. Admettons, si l'on veut, que l'épître aux Éphésiens ne s'adresse pas uniquement aux chrétiens d'Éphèse : le témoignage n'en sera que plus fort, si elle s'adresse comme une encyclique à toutes les chrétientés d'Asie, quand nous entendrons Paul dire à ces fidèles : « Souvenez-vous qu'étant gentils par votre origine et du nombre de ceux qu'on appelle incirconcis,... vous fûtes étrangers à la vie d'Israël,... vous qui maintenant êtes concitoyens des saints et familiers de Dieu » (*Eph.* II, 11, 19). Et de même quand il dit aux Colossiens dans une lettre qu'il veut qu'on lise aux Laodicéens : « Vous avez été jadis morts dans vos péchés et dans l'incirconcision de votre chair » (*Col.* II, 13). Autant il faut en dire des Galates, auxquels Paul rappelle le temps où ils ne connaissaient point Dieu et où ils « servaient des créatures qui ne sont point des dieux » (*Gal.* IV, 8). La Macédoine et l'Achaïe présentent un spectacle identique. A Thessalonique, pour quelques Juifs qui se convertissent, voici « une multitude grande de prosélytes et de païens » (*Act.* XVII, 4). De même à Béroë (XVII, 12). Paul écrivant aux Thessaloniciens, leur rappelle quel a été le succès de son arrivée parmi eux, et comment, pour se convertir à Dieu, ils ont quitté les idoles (I *Thess.* I, 9). Aux Philippiens il donne ce conseil : « Gardez-vous des chiens, gardez-vous des mauvais ouvriers, gardez-vous des circoncis » (*Philip.* III, 2). Et aux Corinthiens enfin il écrit : « Vous vous souvenez qu'au temps où vous étiez païens, l'on vous menait à des idoles muettes » (I *Cor.* XII, 2). M. Weizsäcker, parlant des Églises de Galatie, a pu écrire que rien ne justifie la supposition qui ferait de ces Églises des communautés mêlées de Juifs et de non-Juifs et y voudrait voir un élément juif considérable :

« Si pareil élément, dit-il, y avait jamais compté, il était sûrement en train de s'y évanouir ». Il nous semble que les textes que nous venons de produire permettent d'étendre cette observation aux Églises d'Achaïe, de Macédoine, d'Asie, de Bithynie, de Cappadoce, au même titre qu'à l'Église de Rome.

*
* *

Saint Grégoire aime à comparer les prédicateurs à des nuées divines que pousse le vent de la charité, et qui courent par toute la terre pour y répandre la pluie de la parole de vie : l'image est belle, mais combien elle est plus vraie de l'Église elle-même! Cette Église, nous ne la voulons considérer en ce moment que comme la collectivité de toutes ces convictions vivantes, émigrantes, éloquentes et propagatrices, qui, nées de la parole d'un seul, se sont dispersées et ont essaimé d'un bout à l'autre de l'Empire. Ce n'est pas amoindrir le rôle de saint Paul que de le considérer comme une unité de cette collectivité, unité de première grandeur assurément, mais unité qu'il ne faut point isoler des autres : à côté de Paul, il y a les Douze, Pierre, Barnabé, Jean, Jacques... ; — il y a les moindres, Silas, Marc, Timothée, Apollos... ; — il y a les obscurs, Epaenetos d'Éphèse, *primitivus Asiae in Christo*, Mnason de Chypre, *antiquus discipulus*, Andronicus et Julia, *nobiles in apostolis*, la « très chère » Persis, et Tryphæna, et Tryphosa, « qui ont beaucoup travaillé pour le Seigneur »... ; — il y a les inconnus enfin, qui, eux aussi, ont beaucoup travaillé pour le Seigneur, et dont l'œuvre anonyme et débordante explique seule par sa collaboration ce qu'il y a d'humain dans le succès de la prédication apostolique, et l'extension si rapide de l'Église naissante. Que saint Paul nous pardonne de mettre en balance avec lui cette masse anonyme!

C'est bien dans cette masse cosmopolite que s'est vérifié, comme s'il était une prophétie, le miracle de la Pentecôte, et que « de toutes les nations qui étaient sous le ciel il s'assembla une multitude où chacun entendait les Galiléens parler sa langue et où tous s'entredisaient : Parthes, Mèdes, Élamites, et ceux de Mésopotamie, de Judée, de Cappadoce, de Pont, d'Asie, de Phrygie, de Pamphylie, et ceux d'Égypte, et ceux de la Libye qui est proche de Cyrène, et ceux de Rome, et les Crétois et les Arabes, tous nous les avons entendus annoncer en nos dialectes les merveilles de Dieu » (*Act.* II, 5-11). Il y a dans ces versets du livre des Actes une vision raccourcie de l'extension géographique de l'Église, et comme une première statistique. Et c'en est une autre que nous donne la *Prima Clementis* (LIX, 1), quand elle réunit dans une

même prière, non plus seulement les fidèles disséminés dans les limites de la *Diaspora* judaïque, mais dans les limites du monde romain lui-même : « Puisse le démiurge de l'univers garder intact le nombre de ses élus dans tout le monde » : vision agrandie de l'Église telle qu'on pouvait l'avoir à Rome à la fin du premier siècle.

Pierre BATIFFOL.

Paris.

Bibliographie. — C. WEIZSAECKER, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche* (Freiburg, 2e éd. 1892). — H. HOLTZMANN, etc., *Hand-Commentar zum N.T.* (Freiburg, 1889). — F. JUNGST, *Die Quellen der Apostelgeschichte* (Gotha, 1895). — F. SPITTA, *Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert* (Halle, 1891). — LIGHTFOOT, *S. Paul's Epistle to the Galatians* (Londres, 10e édit. 1890); *S. Paul's Epistle to the Philippians* (Londres, 9e édit. 1888); *S. Paul's Epistle to the Colossians and to Philemon* (Londres, 10e éd. 1892). — CORNELY, *Introductio specialis in singulos N. T. libros* (Paris, 1886). — A. JUELICHER, *Einleitung in das N. T.* (Freiburg, 1894). — F. GODET, *Introduction au N. T.*, t. I : *Les épîtres de saint Paul* (Paris, 1893).

LE RÉCIT
DE L'ENFANCE DE JÉSUS DANS S. LUC [1]

A un ami.

Vous êtes venu à Jérusalem, vous avez vu le tombeau du Christ, et vous avez pleuré en lisant l'Évangile. Et on aurait dit que tout le désir de votre âme était de croire que Jésus est Dieu; et vous cherchiez cette conviction, non dans quelque traité d'apologétique, mais dans ces pages primitives, le premier rayonnement du Christ sur la pensée et sur le cœur de l'homme. C'est de là sans doute aussi que viendra pour vous la lumière. Et cependant, parce que votre grande intelligence veut se rendre compte de tout ce que produit ou remue le travail, vous me demandiez : Où en est la question des Évangiles? Et je vous répondais qu'on agitait toujours le même problème dans les milieux où la divinité de Jésus n'est pas la vie des âmes. Cette figure, si humaine, est-elle celle d'un Dieu? Cependant nous n'en sommes plus, vous disais-je, au système vieilli de Strauss, et la prose poétique de Renan ne cache plus le vide désolant du roman qu'il a créé. On ne raisonne plus à perte de vue sur la nature du mythe, on ne soutient plus que les Évangiles sont postérieurs au premier siècle. Mais il s'agit toujours de savoir si l'humanité a constaté le divin, ou si elle l'a créé à son image; si le Christianisme est un poème auquel on croit, et le produit le plus pur de l'imagination et du cœur, ou une théophanie reconnue par les hommes, presque malgré eux; et c'est par les Évangiles qu'on prétend résoudre le problème.

Dès lors, il faut avant tout savoir si les Évangélistes ont eu des sources, et quelle en était la valeur. On ne peut plus se le dissimuler, le fait, tel qu'ils le rapportent, c'est l'incarnation, la mort et la résurrection du Fils de Dieu. Mais est-ce bien ainsi que l'avaient compris les premiers témoins de cette étonnante histoire? Y a-t-il entre les faits et les récits la place suffisante, non plus à l'éclosion du mythe, — on

(1) Voyez, dans la *Revue* du 1er janvier 1895, notre article : « Les Sources du troisième Évangile ».

ne parle plus de cela, — mais à l'idéalisation de la figure de Jésus? Les Évangélistes ont-ils dogmatisé, et, sous l'influence d'idées préconçues, ont-ils divinisé les faits? On le prétend, et on affirme même qu'on retrouve dans leurs écrits la trace des croyances primitives, tout humaines, de la première génération chrétienne, de celle qui aurait reconnu en Jésus, vrai fils de Joseph, le Messie fils de David.

Il faut donc aborder le problème littéraire. Il faut, pour arriver à un résultat, mettre en œuvre les procédés les plus délicats de la critique, scruter les textes, analyser les idées et même discuter les variantes. C'est un travail ingrat et difficile. Je l'essaye aujourd'hui sur les deux premiers chapitres de saint Luc. Je ne prétends pas qu'il ait plus d'efficace que la simple lecture des pages inspirées. Mais c'est notre métier, pour ainsi dire, de suivre l'attaque sur le terrain où elle nous conduit; et vous verrez, dans cette tentative pour vous satisfaire, une preuve de ma bonne volonté.

Il est désormais superflu d'insister sur la date de l'origine des Évangiles. D'après Holtzmann (1), la majorité place la composition du troisième Évangile vers l'an 80; si quelques-uns penchent pour l'an 100, d'autres remontent à 70. Weiss paraît plus favorable à ce dernier système, qui est en somme celui de la tradition.

Mais il y a plus. Depuis l'ouvrage de M. Feine, auquel nous avons fait allusion dans un précédent article sur les sources de saint Luc, on admet volontiers que Luc a suivi une source plus ancienne. Weiss croit comme Feine que cet écrit était lui-même une compilation des discours (Q) de Jésus et d'un récit comprenant la partie propre à saint Luc (L), formant ensemble une unité (L Q). Manifestement, cela reporte à une date très reculée les renseignements que nous avons sur Jésus; cela leur donne une autorité irréfragable. A une condition cependant, c'est que Luc n'ait pas altéré les documents dont il se servait, et n'en ait pas changé l'esprit. Or, c'est précisément ce que prétendent les critiques que j'ai nommés. Pour nous borner au récit de l'enfance, on soutient que la source primitive contenait la doctrine ébionite : Jésus est le

1) *Hand-Commentar zum Neuen Testament*, t. I : *Synoptiker*, par Holtzmann (Freiburg I. B., 1892). Ce commentaire, très répandu en Allemagne, ne le cède peut-être en popularité qu'à celui de Weiss dans la collection de Meyer (Göttingen, 8e éd., 1892). M. Godet disait de la sixième édition : « Ce dernier ouvrage a été constamment entre mes mains durant tout ce travail; c'est à mes yeux le secours le plus indispensable. » (*Comm. sur saint Luc*, 3e éd., 1888, avant-propos). Ces deux ouvrages représentent donc très bien les dernières opinions du protestantisme rationaliste allemand, Holtzmann cependant plutôt radical et Weiss plutôt conservateur.

fils de Joseph et de Marie. Luc aurait introduit plus tard dans ce récit les merveilles de la conception virginale. Est-il possible de reconnaître sous le texte actuel ce double courant d'idées? Oui, dit Holtzmann, « dans l'intérieur même de l'histoire synoptique, la généalogie, quelques expressions qui sont demeurées isolées (comme Luc, II, 27, 33, 41, 43, 48, parents, père, mère) et le οὐ συνῆκαν (II, 50) expressément attesté, indiquent l'origine par le mariage de Joseph et de Marie ». Holtzmann croit même pouvoir distinguer, dans les deux premiers chapitres de Luc, deux récits bien différents : la seconde partie de l'histoire de l'enfance (Luc, II, 21-52) est un morceau distinct, ébionite, tandis que la première partie est dominée par l'idée de la conception virginale (I, 35). Weiss soutient le même système, avec cette nuance qu'il considère les versets I, 34 et 35 comme une interpolation de Luc. Le procédé est donc celui-ci : retrouver dans la source de saint Luc la trace d'idées ébionites, et par suite, affirmer, puisque la source représente l'ancien état, que la doctrine première des Apôtres ne contenait pas le dogme de la conception miraculeuse de Jésus.

Telle est l'immense portée de ces discussions minutieuses où certaines personnes ne voient que l'amusement de philologues oisifs. Et l'on voit la position que nous fait l'état actuel de la controverse. Ce que nous devons faire est indiqué d'avance. — *Premièrement,* nous devons insister avec nos adversaires sur un point capital désormais acquis à la science, le caractère primitif du fond de l'Évangile de saint Luc. On dit que le récit de l'enfance est judéo-chrétien. Nous n'aurions rien à dire, si on entend par judéo-chrétiens les Juifs qui ont embrassé le christianisme : dans ce sens Zacharie, Élisabeth, Marie et Joseph sont judéo-chrétiens. Mais on oppose d'ordinaire l'esprit judéo-chrétien à l'esprit paulinien, l'un se tenant au Temple et à la Loi, l'autre voulant l'affranchissement des Gentils et des Juifs eux-mêmes. Dès lors, nous ne pouvons accepter ce terme, parce que si nous ne trouvons pas dans le récit de l'enfance la moindre trace de l'esprit paulinien, nous n'y rencontrons non plus aucun indice de résistance à cet esprit. La question n'est même pas soupçonnée, il n'y a ni controverse ni dogmatisme dans un récit qui reflète très objectivement les sentiments de pieux Israélites formés à l'école de la Loi et des Prophètes, sans que rien fasse pressentir la grande controverse qui commence avec la mort d'Étienne et qui remplit la vie de Paul. Le seul terme qui conviendrait serait celui de proto-chrétien.

Un disciple de saint Paul n'aurait jamais donné aux événements cette couleur s'il ne s'était attaché avec une fidélité absolue à reproduire ses sources, à exprimer au vif les sentiments des premiers ac-

teurs et des premiers témoins des faits évangéliques. Pour donner cette preuve, il nous serait facile de faire montre d'érudition en relevant tout ce qui dans le langage reflète exactement l'esprit et les termes de l'Ancien Testament. Mais tout le monde paraît maintenant d'accord sur ce point, le document est, pour la langue, aussi araméen que grec. Il nous suffira donc de l'analyser rapidement pour montrer que les idées aussi représentent bien un état d'esprit très primitif; et surtout, car c'est ici que nous nous séparons de nos adversaires, pour mettre en relief la parfaite unité de toutes les parties du récit.

Mais comme on prétend que cette unité est trompeuse et n'empêche pas de percevoir les altérations dogmatiques qui ont idéalisé le fond primitif, nous devrons *en second lieu* examiner en détail tous les passages d'où l'on conclut que la rédaction primitive était ébionite. Les deux choses sont nécessaires, car nous détruisons l'hypothèse du mythe, en établissant l'antiquité de la source de Luc. Mais nous aurions beaucoup trop prouvé, si cette source primitive ne savait rien de l'origine divine de Jésus. Si, en revanche, nous prouvons qu'il n'y a pas eu de retouches dogmatiques, nous devons dire que ce document, étranger à toute controverse doctrinale, reflète les sentiments des premiers témoins du christianisme, et que ces témoins ont considéré Jésus comme fils de Dieu, né de Marie par l'opération du Saint-Esprit, comme nous le croyons nous-mêmes.

I

CARACTÈRE DU RÉCIT DE L'ENFANCE.

La scène s'ouvre à Jérusalem, dans l'enceinte du Temple. Les deux premiers personnages qui se présentent sont Zacharie et Élisabeth, couple pieux et fidèle à toutes les observances de la loi. Le culte est encore dans sa splendeur, et ses rites sont sans doute connus des auditeurs, puisqu'il n'y est fait que de courtes allusions. Aucune menace ne plane sur le saint lieu, aucune réflexion de l'auteur n'altère l'impression de majesté et de religion qui s'exhale comme l'encens. L'ange du Seigneur, le messager de Jahvé, l'organe des anciennes théophanies, apparaît; il annonce à Zacharie la naissance d'un fils. Ce n'est pas encore le Messie. Élevé selon les usages d'une consécration spéciale prévue par la loi, il aura la sainteté des anciens prophètes, l'esprit et la vertu d'Élie, pour préparer au Seigneur, en prêchant l'antique vertu, un peuple bien disposé. Zacharie se montre incrédule, il en est puni; mais le peuple comprend qu'il a eu une vision, et ses gestes mêmes font es-

pérer à Israël que selon la parole des Prophètes, le salut va sortir de Sion, de la maison même de Dieu.

« Après ces jours, Élisabeth conçut, et elle s'en cacha pendant cinq mois, disant : Voilà comme le Seigneur en a usé envers moi quand il a daigné enlever ma honte parmi les hommes. » Ce silence d'Élisabeth, si diversement interprété, ne peut être compris que lorsqu'on a pénétré les ingénieuses transitions de saint Luc. Les cinq mois sont mentionnés ici, parce que Marie reçut au sixième mois la visite de l'ange. C'est à Marie qu'il est réservé de mieux instruire Élisabeth des mystères qui vont s'accomplir. Élisabeth attend ce moment, et donne elle-même la raison de son silence. Je me tairai, parce que c'est l'œuvre du Seigneur qui s'accomplit en moi pour enlever ma honte. Laissons-lui donc le soin d'achever son ouvrage en manifestant lui-même ce qu'il a fait en moi. C'était pour indiquer que les événements vont grandir. Jean n'était que le Précurseur : que sera l'origine du Messie? Que dira-t-on de sa mère? Sans doute les cieux vont s'entr'ouvrir au-dessus du temple, en présence de tout le peuple. Sans aucun artifice, Luc s'élève au-dessus de sa première description par la seule grandeur des choses.

L'ange Gabriel reparaît, mais dans une ville de Galilée, inconnue à l'Ancien Testament : cette fois, c'est à la mère qu'il s'adresse ; Joseph ne figure là que comme fiancé. Il lui dit : Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous. Il lui annonce qu'elle sera la mère du Messie, et le lui décrit avec des traits empruntés aux Écritures : il sera nommé Jésus, et Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin. Quelle que fût la splendeur de cette destinée, elle semblait, au moins dans les termes, jointe seulement à celle d'Israël, et rien ne marquait encore expressément une origine divine. Aussi Marie remarque qu'elle ne connaît pas d'homme, ce qui, dans la circonstance présente, exprime clairement qu'elle n'en veut pas connaître. L'ange lui révèle le mystère tout entier. Le titre de Fils de Dieu ne sera pas pour le saint Enfant une simple qualification honorable, il sera l'expression sensible de ce fait que sa conception est l'œuvre du Saint-Esprit et de la vertu du Très-Haut. L'action de Dieu est figurée par une image de l'Écriture, c'est l'ombre de la vertu divine qui se reposera en Marie, comme ce nuage glorieux qui cachait et révélait à la foi la lumière incréée, et tout cela est dit selon les lois du parallélisme hébreu. Marie en avait assez entendu pour comprendre ce que Dieu demandait d'elle ; le Messie fils de David, Sauveur d'Israël, fils de Dieu, allait descendre dans son sein. Le reste appartenait à Dieu. Marie lui

abandonna sa personne et son honneur : « Voici la servante du Seigneur. » Quel moment marqua l'incarnation du Fils de Dieu, le récit ne nous le dit pas, comme pour couper court à toute curiosité indiscrète.

L'ange avait révélé à Marie la conception d'Élisabeth. Dans son âme l'action de l'Esprit s'exerçait plus librement encore que dans celle de sa cousine. Élisabeth attend, Marie part, et c'est ainsi que Luc sans aucune explication, avec une délicatesse exquise, — c'est le mot qu'il faut répéter, — Luc amène cette scène incomparable, la rencontre des deux mères. Elles ont tout abandonné à Dieu, il conduit tout.

« En ces jours-là, Marie se mit en route avec empressement pour aller à la montagne vers une ville de Juda. » Cette ville n'est pas nommée et il est impossible de supposer que celui qui a raconté ces choses à Luc ne l'ait pas connue. Peut-être ne l'a-t-il pas mentionnée par quelque raison de prudence : les apocryphes croyaient savoir que la famille de Zacharie était devenue particulièrement odieuse aux Juifs. Peut-être aussi Luc a-t-il cru ce détail inutile à ses lecteurs. Marie salue sa cousine, Jean tressaille dans le sein de sa mère, Élisabeth est remplie de l'Esprit-Saint et s'écrie : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes et le fruit de vos entrailles est béni... Heureuse celle qui a cru ! parce que ce qu'on lui a dit de la part du Seigneur aura son entier accomplissement. » Marie n'est pas saisie par l'Esprit-Saint, elle le possède : « profondément recueillie en face de l'œuvre que Dieu a accomplie en elle, elle exprime simplement les émotions dont son cœur déborde » (Godet). Presque toutes les paroles de son cantique sont tirées des Psaumes, et c'est cependant une composition originale. Ce n'est pas de la poésie strictement mesurée, c'est de la prose parallélique ; il est encore d'usage en Orient d'improviser ces cantiques lorsque l'âme est fortement secouée par la joie ou la douleur, et quelquefois on les recueille sur-le-champ par l'écriture (1).

Tout le monde reconnaît la couleur très hébraïque du *Magnificat*, mais on est loin d'être d'accord quand il s'agit d'en saisir la pensée. Les commentateurs catholiques répugnent avec raison à n'y voir que les sentiments de l'A. T. ; au contraire, Holtzmann le considère comme un psaume purement juif, et Weiss n'y trouve rien de spécifiquement chrétien. « Si on ne le trouvait dans le contexte, dit-il, on ne le croirait pas chrétien : le seul verset 48 se rapporte à la circonstance, il a pu être ajouté par le rédacteur. » D'autres rationalistes emploient le mot de judéo-chrétien.

(1) J'ai vu à Madaba des chants poétiques composés lors de l'attaque du village par les Beni-Saker. Ils ont été écrits par les soins du missionnaire, dom Zéphyrin Bevier.

Disons tout d'abord que si Luc, disciple de Paul, a inséré dans son Évangile un psaume judéo-chrétien, c'est une preuve d'exactitude qui ne nous permet pas de lui attribuer des interpolations. Le verset 48, « désormais toutes les générations me nommeront bienheureuse », prophétie qui ne s'est que trop réalisée, dit un protestant, est un passage indicateur qu'on ne peut rejeter sans caprice. Vous êtes heureuse, dit Élisabeth... Oui, répond Marie, et toutes les générations me donneront ce nom. Dire avec Weiss qu'il s'agit d'une servante quelconque, sans allusion aux événements messianiques, c'est interpréter une réponse par elle-même, indépendamment de la question qui l'a provoquée. Est-ce raisonnable ! D'ailleurs Marie considère, en terminant, l'événement dont elle remercie Dieu comme l'accomplissement des promesses. Il s'agit donc du christianisme, ou plutôt du messianisme. Le cantique de Marie ne couronne pas les temps chrétiens, il les inaugure. La vérité est que Marie ne fait pas allusion aux modalités historiques de l'histoire du salut; elle ne traite ni de la vocation des gentils, ni de l'Église, ni des circonstances de la vie de son Fils. Elle aurait pu le faire en esprit prophétique, elle s'est contentée d'une seule prophétie, celle qui est relative au bonheur maternel dont la première auréole entourait son front. Le cantique, tout en étant prophétique, est donc admirablement adapté à la circonstance. On dirait qu'il n'exprime que des généralités, parce qu'il voit les choses en Dieu, dans la cause première de l'Incarnation, sans rien dire de l'usage qu'en feront certaines classes d'hommes.

Mon âme glorifie le Seigneur;
et mon esprit a tressailli en Dieu mon Sauveur,
parce qu'il a regardé la bassesse de sa servante:
car voici que désormais toutes les générations me diront bienheureuse.

C'est la réponse aux félicitations d'Élisabeth. Le point de départ des grandes choses que Dieu va faire est en Marie; elle ne parle point de son humilité, mais en insistant sur sa bassesse, elle laisse voir son humilité.

La gloire qu'on lui donnera revient à Dieu dont les attributs de sainteté et de miséricorde sont la vraie cause de l'Incarnation.

Car le Tout-Puissant a fait en moi de grandes choses,
et son nom est saint;
et sa miséricorde (s'étend) aux générations et aux générations
sur ceux qui le craignent.

Ce qui s'est passé en Marie est le type des œuvres que Dieu a déjà

commencées, la glorification des pauvres et le renversement des puissants. La strophe suivante est particulièrement difficile. Plusieurs pensent que Marie a parlé des pauvres et des riches au sens strict, et annoncé une sorte de révolution sociale. Mais si une bienfaisante évolution sociale est en effet le résultat du christianisme, ce que Marie avait surtout en vue, c'était la réforme morale. L'Ancien Testament contenait toute une littérature du pauvre; mais il attache trop de valeur à la piété envers Dieu pour qu'on ne voie dans les éloges donnés aux pauvres, les bien-aimés de Dieu, qu'un souffle démocratique. Souvent, en fait, et c'était vrai plus que jamais sous Hérode, les pauvres sont devenus l'image de l'âme humble et fidèle, les riches et les puissants, le symbole des orgueilleux qui méprisent Dieu. Marie n'a pas célébré la puissance de Dieu qui renverse les trônes et grandit les hommes obscurs; cette pensée banale n'a pas un rapport immédiat au salut dont tout le petit cercle dont elle fait partie est si préoccupé. Marie entend donc, avec l'A. T., par les humbles et les affamés les hommes privés des biens de la terre qui à défaut de ce salut temporel soupirent après Dieu. Ce qui le prouve, c'est que l'œuvre de Dieu s'opère d'abord par la chute des orgueilleux, triomphe moral qui doit avoir en parallèle une autre victoire, le salut des pauvres et des humbles.

Marie chante donc :

Il a déployé la force de son bras,
il a dispersé ceux qui s'enorgueillissaient dans les pensées de leur cœur;
il a fait descendre les puissants de leur trône et il a exalté les humbles,
il a rempli les pauvres de biens et il a renvoyé les riches à vide.

Et tout cela n'est pas une conduite générale, mais très spécialement l'accomplissement de la promesse :

Il a secouru Israël son serviteur,
se souvenant de sa promesse,
— comme il l'avait dit à nos pères —
envers Abraham et sa race, à jamais.

Si nous avons insisté, c'est qu'il importait de montrer que le *Magnificat*, chrétien dans le sens le plus éminent, comme glorification des humbles, — c'est la moelle de l'enseignement de Jésus, — le *Magnificat* appartient bien par ses termes à la préhistoire de Jésus. Luc, selon ses habitudes de style (I, 19) termine cette première partie en mentionnant le retour de Marie dans sa maison. Nous sommes instruits de l'origine des deux enfants; un récit enchaîné avec non moins d'art traitera parallèlement de leur naissance et de leur éducation.

L'évangéliste commence par Jean dont la naissance est brièvement mentionnée. Toute l'attention de ce groupe sacerdotal, si attaché à la loi, se portait sur la circoncision. C'est à cette occasion que Zacharie recouvre la parole et exprime, tout en bénissant Dieu, l'idée qu'il se faisait du rôle du Messie sous l'influence traditionnelle et personnelle de l'Esprit-Saint. Luc, avec sa réserve ordinaire, nous a laissé deviner qu'il a connu le mystère de Marie. Il affirme que la délivrance est commencée, non dans sa famille, mais dans la maison de David. Sa joie paternelle s'efface; ce n'est pas un petit enfant qui est né, c'est le salut qui se lève sur Israël. Il s'exprime comme l'A. T., mais il annonce des temps nouveaux. La difficulté exégétique, assez sérieuse, vient des *appositions*.

La première strophe expose le sujet, c'est le salut suscité comme une victoire dans la maison de David (v. 2); annoncé par les prophètes, il nous délivrera de nos ennemis et sera pour nos pères la consommation de l'antique alliance (3); pour nous, il nous permettra de servir Dieu dans la sainteté. Arrivé à ce point, terme du salut, même selon l'A. T., Zacharie se tourne vers les circonstances historiques, avec le même ordre progressif. La quatrième strophe a trait au Précurseur, mais conduit si directement au Messie, que les plus habiles exégètes disputent encore pour savoir où ce dernier apparaît, et si c'est lui ou Jean qui donne la connaissance du salut. C'est bien Jean qui annonce d'abord le salut; mais le salut, consistant en la rémission des péchés, exige l'action immédiate de Dieu (v. 6) : c'est Dieu qui visite son peuple, tristement assis dans les ténèbres, pour lui ouvrir la voie où il marchera désormais (1).

Luc esquisse ensuite d'un seul trait la préparation de l'enfant à son rôle de précurseur : il vivait dans les déserts sous l'influence de l'Esprit.

Jésus paraît alors, et Luc raconte successivement, comme pour Jean, sa naissance, l'accomplissement des cérémonies légales et son éducation. Chacun de ces points est plus développé, comme il convenait à la dignité du Messie; mais le parallélisme des faits est évident,

(1) Holtzmann et Weiss voient encore dans le *Benedictus* un psaume purement juif, auquel les versets 76-79 auraient été ajoutés, soit par l'auteur du document judéo-chrétien, soit par Luc lui-même, *ex eventu*. Ce système me paraît le plus insoutenable de tous, à cause du caractère littéraire si original de cette pièce, tel que nous avons essayé de le faire ressortir. La construction est epexégétique dans les deux parties. En particulier τοῦ δοῦναι (77) explique en quoi consiste la préparation des voies, exactement comme τοῦ δοῦναι (74) explique la nature du serment. Il ne peut y avoir là qu'un seul auteur qui ne paraît pas être le même que celui du *Magnificat* ou du *Nunc dimittis*.

l'unité de dessein manifeste. Joseph vient de Nazareth, qui ne nous est pas présentée, parce qu'elle est déjà connue par le récit de la conception virginale, « en Judée, à la ville de David, qui est appelée Bethléem ». Il était avec Marie, qui plus probablement se fit enregistrer avec lui : donc elle était officiellement sa femme. Cependant Luc préfère se servir encore du terme de fiancée pour éviter toute équivoque sur la nature de ces rapports. Lorsque Jésus sera né, il ne fera même pas difficulté d'appeler Joseph son père, parce que cette expression ne pourra plus exciter le moindre scrupule et correspondra bien à la position sociale de la sainte Famille.

Jésus naît donc à Bethléem, comme le voulaient les Écritures, comme le demandait l'opinion des docteurs. L'ange du Seigneur apparaît encore, et avec lui une troupe de l'armée céleste, louant Dieu et disant : « Gloire à Dieu dans les cieux, et paix sur la terre, complaisance (divine) parmi les hommes. » On voit que nous préférons la leçon du texte reçu; elle suppose un concept plus général du salut que le texte de la Vulgate, « paix aux hommes de bonne volonté », qu'on trouve dans les plus anciens onciaux. Ce que nous en dirons vaudra donc à plus forte raison pour l'autre texte. Or, cette parole des anges ne contient rien de « Paulinien », rien qui dépasse les idées que l'enseignement biblique avait déposées dans les âmes. Dans le récit de la chute primitive, on voyait la majesté de Dieu gravement offensée, la terre maudite, l'homme objet de colère. Au moment de l'incarnation, l'ordre est rétabli. L'humanité tout entière est devenue l'objet de la faveur divine, la terre recouvre la paix, et la gloire remonte à Dieu dans les hauteurs. C'est même une idée spécifiquement hébraïque d'associer la terre, comme quantité distincte, à cette réconciliation. « En ce jour-là, j'exaucerai, dit Jahvé, j'exaucerai les cieux, et ils exauceront la terre; la terre exaucera le blé, le moût et l'huile, et ils exauceront Iezraël ». (Os., II, 23)

« Et lorsque huit jours se furent écoulés pour sa circoncision, on lui donna le nom de Jésus, qui lui avait été donné par l'ange, avant qu'il fût conçu dans le sein. »

On a vu une pointe de Paulinisme dans le peu d'importance que Luc attache à la circoncision de Jésus, contrastant avec la solennité de celle de Jean. Cette brièveté est amplement compensée par la présentation au Temple, qui manque à l'histoire du Précurseur. Il est donc probable que l'auteur suit simplement la réalité des choses. La circoncision de Jésus n'ayant pas été marquée de circonstances extraordinaires, il s'est contenté de la mentionner pour relever le nom de Jésus, donné par l'ange, soudant ainsi l'accomplissement des

cérémonies légales à la révélation de la conception virginale (1). Comme il avait été circoncis, Jésus devait être présenté au Temple, et il convenait que sa mère se soumît avec lui aux prescriptions légales. A cette occasion nous voyons paraître, pour saluer le Messie, les représentants de l'esprit prophétique. Après le prêtre Zacharie, après les pasteurs qui semblent renouer dans Israël la tradition des patriarches, Siméon et Anne sont des modèles accomplis de la piété de l'ancienne Loi. Siméon était juste et pieusement attaché aux observances, Anne ne cessait de jeûner et de prier dans le Temple. Comme Zacharie à la circoncision de Jean, Siméon entonne un cantique; ce vieillard s'était nourri des prophéties d'Isaïe, et l'Esprit-Saint n'avait qu'à lui dire : celui dont parle le prophète est ici.

Maintenant, Maître, tu congédies ton serviteur,
selon ta parole, en paix;
car mes yeux ont vu ton salut,
que tu as préparé à la face de tous les peuples :
(comme) une lumière pour éclairer les nations,
(comme) une gloire de ton peuple, Israël.

Isaïe avait annoncé que le serviteur de Iahvé, médiateur entre lui et Israël, serait aussi la lumière des nations (LXII, 6), et cependant méprisé et abandonné de son peuple (LIII, 3). Le rejeton de Jessé devait être comme une bannière pour les peuples (XI, 10), l'espérance messianique, le solide fondement du salut (XXVIII, 16); mais il savait aussi que l'œuvre de Dieu, Dieu lui-même, serait « une pierre d'achoppement, un rocher de scandale pour les deux maisons d'Israël... plusieurs trébucheront, ils tomberont et se briseront » (VIII, 14 et 15). Siméon n'avait donc pas besoin de connaître la théologie de saint Paul (1), pour savoir, puisqu'il reconnaissait dans cet enfant le Messie, « qu'il était placé pour la chute et le relèvement de plusieurs en Israël, et pour être un signe auquel on contredira... afin que les pensées de plusieurs soient dévoilées ».

Le vieillard s'était interrompu en s'adressant à la Mère : « Et ton âme à toi sera transpercée d'un glaive. » — C'est, dit Holtzmann, l'image de la *Mater dolorosa* au pied de la Croix. C'est elle sans doute, mais le trait est esquissé avec la demi-obscurité prophétique, et plusieurs

(1) La contexture du discours est encore plus serrée dans la leçon des plus anciens mss., le circoncire, au lieu de : de circoncire *l'enfant* (texte reçu, Vulgate). Cette allusion à l'apparition de l'ange est décisive contre Holtzmann, qui fait commencer ici un second récit plus ébionite que le premier. Or si la circoncision appartient au premier document, il n'y a aucune raison d'en détacher la présentation au Temple. Le caractère des deux faits est le même.

(2) « Toute la prédiction est faite au point de vue de l'universalisme de Luc ! » (Holtzmann.)

s'y sont trompés. N'y a-t-il pas dans cette sobriété même l'empreinte d'un récit exact?

Marie est encore à la première place dans le seul fait que nous connaissions de l'adolescence de Jésus. Weiss en est frappé : « Remarquez, d'ailleurs, comment dans toute l'histoire de l'enfance (Vorgeschichte), la Mère de Jésus est mise en relief (betont)! » Lorsque les parents de Jésus l'ont retrouvé dans le Temple, c'est elle qui adresse la parole à l'enfant au moment où l'exercice du droit paternel semblait réservé à Joseph. C'est que l'évangéliste n'a pas oublié l'origine de Jésus. Mais comme tout respire aussi le respect pour le Temple et la Loi! Jésus vient s'asseoir comme élève parmi les docteurs : il les écoute et les interroge; il s'étonne qu'on ne l'ait pas cherché plus tôt dans la maison de son Père. Et c'est un disciple de Paul qui a écrit cela, après les ardentes controverses soulevées dès le temps d'Étienne, sur le Temple et sur la Loi; c'est le même auteur qui a écrit le discours d'Étienne et son martyre!

Notons encore un caractère distinctif de cette manière littéraire. On a dit que pour Luc le merveilleux était de style. Rien ne paraît plus éloigné de sa pensée. Sans doute le sujet est merveilleux, mais l'auteur qui le raconte ne paraît pas disposé à lui donner un relief exagéré. Par deux fois, il mentionne expressément que Jésus croissait en force physique et en sagesse, comme s'il eût craint qu'on ne doutât de la pleine réalité de sa nature humaine (II, 40 et 52). Comme on pouvait se demander par quel moyen ces faits surnaturels avaient été connus, il prend soin de dire par deux fois que Marie en conservait le souvenir dans son cœur (II, 10 et 51), et cette réflexion se trouve placée dans chacune des parties qu'on veut attribuer à des auteurs différents!

Le cadre que nous avons choisi nous force à nous arrêter à l'épisode « du Recouvrement ». Cependant, on n'a la pleine intelligence du récit de l'enfance, tel que Luc l'a conçu, que si on le considère comme la première partie de la grande section qui comprend toute la préparation de Jésus à son ministère. C'est au baptême, où Jésus et Jean se rencontrent, que se termine cette histoire. On pénètre alors dans le plan de Luc. L'origine surnaturelle de Jésus est annoncée par l'ange et reconnue par ceux qui paraissent auprès de son berceau. Jésus, devenu adolescent, montre qu'il a conscience des rapports particuliers qui l'unissent à Dieu. Enfin, Jésus vient au Jourdain, et Dieu lui-même confirme par une vision sensible ce que nous savions déjà. Cette théophanie publique n'indique pas le moment où la filiation divine commence pour Jésus, mais celui où cette filiation est mani-

festée. Le baptême jette donc une clarté de plus sur le récit de l'enfance et montre même à quel point il reposait, tout entier, sur la conception virginale et l'origine divine de Jésus.

II

EXAMEN DES OBJECTIONS QUI TENDENT A PROUVER QUE LE RÉCIT PRIMITIF DE L'ENFANCE NE CONNAISSAIT PAS LA CONCEPTION VIRGINALE ET CROYAIT JÉSUS FILS DE JOSEPH.

Jusqu'à présent nous étions presque d'accord avec les plus récents adversaires de la divinité de Jésus. Nous avons constaté avec eux que le récit de Luc suppose le miracle de la conception virginale et qu'il est cependant empreint d'un caractère primitif qu'ils nomment judéo-chrétien. Nous avons de plus insisté contre eux sur l'unité du récit, sorti d'un seul jet de la même plume. Cette unité, croyons-nous, ressort de l'art extrême avec lequel toutes les parties sont enchaînées. Marie fait à elle seule cette unité : c'est toujours elle qui agit, il semble même que c'est elle qui a parlé ; l'idée de la conception virginale de Jésus domine tout. Nul doute sur la pensée de Luc. En présence de cette cohésion, le goût prononce un verdict qui ne peut être infirmé que par des raisons philologiques très puissantes. Une certaine unité n'exclut pas à la rigueur l'emploi de fragments divers ; mais quand l'harmonie de tous les tons est si parfaite, il faut fournir des preuves solides de l'existence de ces fragments ou de ces couches superposées. Weiss reconnaît « qu'on a à peine essayé sérieusement de faire la distinction de ce que Luc a ajouté à sa source » (p. 291). Il l'essaye lui-même et ce sont ses arguments que nous allons examiner un à un, non par une hostilité particulière, mais à cause de sa grande autorité et de sa science incontestée.

1. — *La Généalogie de Joseph.* (Luc, II, 27.)

« Or, au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé de la part de Dieu dans une ville de Galilée, nommée Nazareth, à une vierge fiancée à un homme nommé Joseph, de la maison de David, et le nom de la vierge était Marie. » On se demande si « la maison de David » s'applique à Marie ou à Joseph. Si dans la pensée de Luc la maison de David peut s'appliquer à Marie, il faut une perspicacité rare pour deviner que telle n'était pas l'intention de l'auteur primitif. Avec cette inter-

prétation, l'objection qui suit perdrait toute sa force, la généalogie de Joseph n'étant indiquée que conjointement avec celle de Marie. Cependant cette solution ne paraît pas la plus obvie. Luc ne pensait qu'à Joseph, autrement il aurait dit : une vierge fiancée à un homme nommé Joseph, de la maison de David, et *son* nom, etc., au lieu de répéter, et le nom *de la vierge*, etc. D'ailleurs nous croyons que Luc a donné tout au long la généalogie de Joseph, et en tout cas saint Matthieu l'a fait. Il nous faut donc expliquer comment l'Église primitive, si elle admettait la conception miraculeuse, a pu attacher de l'importance à la généalogie de Joseph. Weiss trouve que, dans ce cas, la généalogie de Joseph est tout à fait indifférente. Pour nous, peut-être, et selon nos idées; aussi quelques commentateurs ont-ils soin de répondre que Joseph ne figure là que pour Marie, dont il était le proche parent. Cette réponse est solide, mais je m'inquiète surtout de savoir ce que pouvaient penser de ce point les judéo-chrétiens de la primitive Église, et c'est bien cela qu'il faut savoir, non seulement parce qu'ils ont composé le premier noyau du christianisme, mais encore parce que, selon Weiss, la source de Luc est écrite dans un esprit complètement judéo-chrétien.

Cet état d'esprit, je le trouve clairement indiqué dans la fameuse lettre de Jules Africain à Aristide. Il concilie les deux généalogies par le lévirat et la génération légale. Cette solution est-elle suffisante? Peu importe! Je ne consulte ce document que pour connaître l'opinion d'un groupe judéo-chrétien bien caractérisé. Jules Africain est un esprit critique : il s'informe des origines du Sauveur, il s'abouche avec les survivants de sa famille, vénérés dans la primitive Église comme des « personnages ». Ces braves gens sont chrétiens; ils admettent la conception virginale, aussi bien que Jules Africain lui-même, et cependant l'idée ne leur vient pas d'attribuer la généalogie de Luc à Marie, tandis que la notion qui nous paraît si factice de filiation légale leur suffit pleinement. Ils prétendent l'établir par leurs titres particuliers et leurs souvenirs de famille. Par conséquent, dans ce milieu tout imprégné de la Loi, et c'est nous assure-t-on celui de la source de Luc, une filiation légale n'a pas moins de valeur qu'une filiation réelle; elle confère les mêmes droits, peut-être davantage. Or, c'est à ces hommes qu'il fallait montrer que les promesses étaient accomplies.

Quand on admet la conception miraculeuse, il importe assez peu, pour le fond des choses, que le fils de Dieu soit le fils de David. Luc a, pour ainsi dire, pris soin d'éviter la ligne royale, et la Mère de Dieu ne gagne pas beaucoup en dignité à descendre réellement du fonda-

teur de la monarchie, à travers tant d'ancêtres coupables. Mais David avait reçu la promesse, le Messie devait s'asseoir sur son trône et descendre de sa race; Joseph remplissait ces conditions, et son mariage réel avec Marie transmettait des droits à Jésus, malgré la conception surnaturelle de Jésus. Tel semble avoir été le point de vue des judéo-chrétiens, c'est le seul dont nous ayons à nous occuper dans la question de savoir pourquoi l'auteur primitif a attaché de l'importance à la généalogie de Joseph. D'ailleurs, pour nous en tenir au pur problème littéraire, la mention de l'origine davidique de Joseph, si honorable aux yeux des Juifs pour Marie et pour Jésus, et indispensable pour les classer à leur rang social, est-elle une preuve qu'il y a ici deux auteurs animés d'idées différentes? et la conception surnaturelle qui se conciliait si bien avec l'importance davidique de Joseph au temps de Jules Africain (221), du temps de saint Luc (70), ne pouvait-elle pas être admise vingt ou trente ans auparavant? Pour voir là une difficulté, il faut supposer, ce qu'on prétend prouver par ce passage, que l'Église primitive était ébionite.

2. — *La Virginité de Marie.* (Luc, I, 30-35.)

« Et l'ange lui dit : « Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu. Voici que tu concevras et enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus, Il sera grand et sera nommé Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père; et il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin, Or Marie dit à l'ange : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme ? » Et l'ange lui répondit et lui dit : « L'Esprit-Saint surviendra en toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre, et c'est pour cela que le saint enfant sera appelé Fils de Dieu ». — « Puisque je ne connais point d'homme : » ce n'est pas le vœu de virginité perpétuelle, mais une expression d'étonnement. « Mais précisément, dit Weiss, parce qu'elle est fiancée, cet étonnement est extrêmement étrange. » Et Weiss insère la réflexion d'un critique : « Si Marie avait demandé : Comment est-ce possible que mon fils devienne le Messie?... la question aurait été naturelle ». Très naturelle, trop naturelle! — Weiss reprend : « Car on ne peut pourtant pas dire qu'elle aurait dû comprendre la promesse comme devant se réaliser aussitôt, même avant son mariage. Elle devait penser à son mariage futur. Aussi ces mots trahissent le point de vue de Luc, qui sait déjà ici ce qui va suivre, verset 35. »

Je suis bien d'accord avec Weiss : la réflexion de Marie n'est pas naturelle du tout, elle est en plein dans le surnaturel où Luc va se plonger, verset 35. Une fiancée ne peut s'étonner d'avoir un fils que pour deux raisons : ou parce qu'elle a l'intention de rester vierge, ou parce qu'on lui annonce l'événement comme instantané. Cette dernière hypothèse a paru assez solide à un commentateur catholique pour qu'il renonçât sur ce point à toute la tradition. Weiss en fait bonne justice. Rien dans les paroles de l'ange n'indiquait une conception instantanée, rien ne la suggérait dans l'histoire. Aucune des conceptions que l'Écriture mentionnait comme miraculeuses à divers titres ne s'était présentée comme instantanée. Weiss a raison, il y a là une objection qui sert de transition à une révélation plus intime. Si l'ange rassure Marie en lui disant qu'il ne s'agit pas de rapports conjugaux, mais d'une action divine, c'est que la Vierge avait conscience de sa virginité et entendait la conserver. Elle le dit nettement, sans refuser d'entendre les ouvertures ultérieures de l'ange, dont elle ne pénétrait pas encore le secret, ne voulant pas s'opposer à la volonté divine. Après cela, il m'est impossible de comprendre comment Weiss ne voit pas dans ces mots « qui trahissent le point de vue de Luc » un propos de virginité.

Mais ne perdons pas de vue la critique littéraire : qu'est devenue la source ébionite, puisque Luc paraît seul ici avec ses idées de conception virginale? Weiss suppose qu'il a inséré dans la source ébionite les versets 34 et 35 qui font double emploi avec les deux précédents : « dans le fait, il y a deux points de vue différents. La première fois, la dénomination « fils du Très-Haut » est fondée sur sa grandeur théocratique et est une expression de sa fonction unique de Dominateur; l'autre fois (et c'est une addition postérieure), la justification du nom de fils a lieu par la génération surnaturelle. On n'est pas éloigné d'attribuer à Luc cette seconde pensée. La tradition judéo-chrétienne originaire ne contenait donc rien encore de la génération surnaturelle par Dieu. Cela répondrait à l'opinion de Usener, Holtzmann, Hillmann, d'après laquelle l'idée d'une génération par l'Esprit, étant antijudaïque (*rouah*, féminin), aurait pris naissance sur le sol gréco-chrétien. Renan, qui était artiste, trouvait le troisième Évangile exquis, et pensait qu'on ne saurait jamais le plaisir que Luc avait eu à l'écrire. Nous pouvons pressentir ce que l'évangéliste souffrirait de se voir compris de la sorte. Avec une infinie délicatesse, Luc, ou plutôt l'ange, expose à une vierge le plan divin; il la salue, il la rassure, il lui annonce la naissance du Messie. On dirait que Dieu attendait avec complaisance l'objection si timide de la plus obéissante des créatures,

par ce que cette difficulté révélait la pureté de son âme; mais il se hâte de la rassurer, pour ne pas prolonger son angoisse. Il ne s'agit pas d'un homme! c'est l'Esprit-Saint, la vertu du Très-Haut qui feront cette œuvre de puissance et de sainteté, et « la chose sainte engendrée » sera le Fils de Dieu!

Weiss trouve que c'est un point de vue différent du simple rôle messianique! Je crois bien! mais est-ce un point de vue contradictoire ou une simple gradation? Inutile d'argumenter contre ceux qui ne comprennent pas ces choses. Je répète seulement le mot de Feine; supprimer ces deux versets, c'est enlever le diamant en laissant la monture. Ce critique, dont les savantes recherches ont entraîné l'adhésion de Weiss, fait remarquer que sans ces versets le chapitre entier n'a plus de sens. L'annonciation du Précurseur dans la pompe des cérémonies sacrées l'emporte infiniment sur celle du Christ... Mais on objecte que cette génération par l'Esprit, étant antijudaïque parce que *esprit* est féminin en hébreu, ne peut se trouver dans une source qui porte si bien le cachet juif.

Holtzmann ne va pas aussi loin : « En admettant que cette représentation de la naissance virginale soit née dans le domaine judéo-chrétien comme le fruit des réflexions théologiques sur Is., VII, 14 (Harnack), — elle n'aurait pas dominé sans la disposition du monde gréco-romain ». Assurément, il est constant par l'histoire que le peuple juif a rejeté le Messie, et que c'est le monde gréco-romain qui a cru à la conception virginale. Nous pensons même que les développements théologiques sur Isaïe n'auraient jamais suffi à créer dans une partie considérable de la nation juive la foi à ce mystère, s'il n'avait été réalisé en fait et prouvé par des miracles. Nous n'attachons donc pas grand prix à tout ce qui nous est dit des opinions courantes des Juifs : le goût des Esséniens pour le célibat, la tradition talmudique de la virginité de la mère de Moïse, etc. Au simple point de vue de l'adaptation littéraire, je réponds à Weiss et à Holtzmann par cette phrase d'Holtzmann : « Si des saints comme le Baptiste sont pleins de l'Esprit « du sein de leur mère » (Luc, I, 7, 13, 15, 44), le saint de Dieu est considéré comme une création de l'Esprit déjà dans le sein de sa mère » (p. 32). Et j'ajoute que dès lors il importe peu que le mot esprit soit masculin ou féminin. Il ne s'agit pas ici d'une génération proprement dite, et si l'esprit peut sanctifier, quoique le mot *rouah* soit féminin, il ne lui sera pas plus difficile d'opérer une sorte de création dans le sein de Marie.

En réalité, l'opposition des Juifs portait beaucoup plus haut que ce point de grammaire; ils savaient fort bien que l'Esprit de Dieu n'a

pas de sexe. Ce qui les a froissés dans la doctrine nouvelle, c'est qu'elle proposait, non seulement la conception virginale, mais encore la filiation divine du Christ. Voilà ce qui était antijudaïque, si nous parlons du Juif selon la chair, en dehors des mystérieuses préparations de l'Écriture. Prétendre qu'un écrivain judéo-chrétien devait répugner à la conception virginale, c'est confondre les nuances qui vont de l'ébionitisme pur aux variétés de l'arianisme.

Voilà, pour l'argument de Weiss, une réponse *ad hominem*. D'ailleurs je reconnais que dans le texte de Luc, la qualité de Fils de Dieu étant ici considérée comme une résultante de la conception par l'Esprit et la vertu du Très-Haut, il s'agissait non seulement de conception virginale, mais encore de filiation divine. Si Weiss nous concède un jour que Luc enseignait en 70 ou en 80 la divinité du Christ, nous lui répondrons que cette affirmation presque aussi étonnante dans sa bouche que dans celle d'un judéo-chrétien, il l'a empruntée, comme il le déclare, à la tradition des judéo-chrétiens, témoins et ministres de la parole, qui ont pu la lui transmettre soit par parole, soit par écrit. Pour le convaincre de faux, on devra supposer que l'Église primitive était ébionite, et c'est précisément ce qu'on prétend prouver par l'interprétation proposée.

3. — *Marie femme ou fiancée de Joseph.* (Luc, II, 4.)

« Joseph... avec Marie sa *fiancée*, ou sa *femme*, ou sa *femme fiancée*. » C'est une question de critique textuelle. Weiss reconnaît qu'il n'y a rien à tirer des onciaux. D'ailleurs, les témoins, très nombreux qui ont joint *femme* et *fiancée* semblent ne représenter qu'une leçon composite à laquelle aucun critique ne donnera la préférence. Il reste donc en présence de l'imposante attestation de *fiancée* qui a entraîné, depuis Tischendorf, Wescott et Hort. C'est cependant à femme que Weiss donne timidement la préférence : « Si γυναικί est authentique, comme il est vraisemblable (que ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ le soit ou non), ce serait du moins le sens de la source qu'ils auraient été mariés dans le plein sens du mot. Luc n'aurait naturellement compris γυναικί que dans ce sens que le mariage était conclu extérieurement. »

Ainsi Weiss s'appuie sur une leçon, qui est une leçon seulement latine et non point occidentale, et qui par conséquent ne présente rien de solide comme autorité. Pourquoi? parce qu'Hillmann a fait remarquer « que l'Église du temps n'avait aucun motif pour faire un changement ébionite, mais bien au contraire un changement en faveur de la naissance virginale ». Pareil fait a pu se rencontrer, nous le verrons

plus loin; mais pour savoir s'il a eu lieu il n'y a précisément d'autre raison objective et vraiment scientifique que le témoignage des textes. Or ici le témoignage est contraire à l'hypothèse d'Hillmann.

D'ailleurs, le qualificatif de femme, appliquée à Marie, n'avait rien d'ébionite, ni qui pût offenser les oreilles chrétiennes. Le fait du mariage était sûrement énoncé dans Matthieu. Et ceci nous donne peut-être la clef du petit problème de critique textuelle. L'insertion de *femme*, à côté de fiancée, s'explique probablement par le désir d'établir une harmonie plus parfaite entre les deux évangiles. D'après saint Matthieu, il paraît clair que le mariage était accompli, en ce sens solennel que Joseph avait pris Marie chez elle : c'est ce qu'on a voulu faire dire expressément à saint Luc. En réalité, il n'y avait pas de discordance : par le fait même que Joseph menait Marie à Bethléem, il faisait constater qu'elle lui était unie; seulement saint Luc, préoccupé de faire ressortir la conception virginale, conservait le mot qui pouvait le moins faire naître l'idée d'un mariage consommé.

Mais je répète qu'il aurait pu dire Marie femme de Joseph. Supposons donc γυναικί, et pesons dans cette hypothèse le raisonnement de Weiss. Le même mot, inoffensif sous la plume de Luc, renferme dans sa source un sens ébionite. — Pourquoi? parce que l'Église primitive était ébionite. — Et comment le prouve-t-on? — Par l'existence d'un document distinct que nous connaissons par Luc, qui l'aurait jugé parfaitement compatible avec l'opinion régnante de son temps de la conception virginale...

4. — *La Virginité perpétuelle de Marie.* (Luc, II, 7.)

Καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Weiss : « Il est intéressant de constater l'omission dogmatique de αὐτῆς par quelques manuscrits de l'Itala »... Hélas, parmi ces manuscrits, il y en a trois sur quatre de ceux dont Weiss préférait la leçon à la page précédente! Mais ce passage n'a pas trait à la distinction des sources ni à la conception virginale de Jésus. Par rapport à la virginité perpétuelle de Marie, je renvoie au R. P. van Kasteren (*Rev. bibl.*, 1894, p. 56). Son explication suppose une source araméenne, c'est ce que Weiss et autres devraient reconnaître. Mais lorsqu'on a apprécié l'art tout exceptionnel de Luc qui appelle et prépare les phases du récit par de très délicates amorces, on demeure convaincu que la vraie raison d'être de l'épithète de fils premier-né, c'est de présenter d'avance à l'esprit le devoir légal de la Présentation au Temple.

5. *Le Père, les Parents de Jésus.*

Nous groupons sous cette rubrique les différents passages où Joseph et Marie sont dits les parents de Jésus, et Joseph spécialement son père. Comme ils se rencontrent dans la seconde partie (II, 20 — II, 52), c'est un des arguments d'Holtzmann pour considérer ce morceau comme ébionite et distinct du premier. Ses arguments se confondent ici avec ceux de Weiss, qui voit une source ébionite même dans la première partie.

27, γονεῖς, sans variantes, « ne convient pas à la génération surnaturelle et trahit le point de vue de la source de Luc. Le rédacteur lui a pris cela sans réfléchir ». (Weiss.)

33, ὁ πατὴρ αὐτοῦ, d'après les premières autorités, le texte reçu porte Ἰωσήφ (pour des raisons dogmatiques, dit Weiss, avec raison), soutenu d'ailleurs par l'ancienne version latine presque au complet.

43, οἱ γονεῖς αὐτοῦ, d'après les meilleures autorités, au lieu de ἔγνω Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ, « ce qui est évidemment une correction dogmatique ». (Weiss.) — Passons encore là-dessus, en remarquant que les manuscrits de l'*Itala* sont dans cette compagnie.

48, ὁ πατήρ σου, doit être maintenu, quoiqu'il manque dans les mss. de l'*Itala* et le syriaque de Cureton.

Sur tous ces points nous admettons les leçons de Weiss, qui sont celles des éditions critiques, — et pour les mêmes principes qui nous ont fait rejeter sa correction de γυναικί; on voit par ces trois derniers exemples que si une correction paraît dogmatique, elle se trouve précisément toujours dans l'ancienne version latine. Il est donc constaté que Luc a employé pour Joseph l'expression de père de Jésus, et que Marie elle-même lui a donné ce titre dans le Temple ; mais il est d'ailleurs avéré que ce titre dans la pensée de Luc n'altérait en rien sa croyance à la conception virginale. La source primitive n'aurait connu qu'une naissance ordinaire, Luc lui aurait emprunté ses expressions, sans exercer d'action réflexe.

C'est là ce qui est étonnant; mais à cette affirmation, je ne crains pas d'en opposer une autre. Lorsque la conception virginale a été niée, on est devenu fort impressionnable au sujet de ces termes. Il s'est trouvé un parti assez considérable pour influencer (v. 33) treize onciaux, parmi lesquels A, la presque unanimité des minuscules, tous les anciens latins, sauf un, les versions gothique, syriaque, peschito et philoxénienne...

Ces autorités imposantes (au v. 43 il faut joindre la version éthiopienne), ont mis *Joseph et sa mère*, au lieu de *ses parents*. Je conclus

que si Luc a trouvé ces expressions si inoffensives, c'est que la controverse n'était pas soulevée au sein de l'Église... Il y avait alors des chrétiens, admettant la conception virginale, des Juifs et des païens auxquels Luc croyait suffisamment l'enseigner. Si cette notion était nouvelle, formant une réaction spiritualiste contre l'ébionitisme grossier, comment Luc, écrivain délicat, aurait-il pris si innocemment les expressions qui commençaient à faire scandale? C'est ce qu'on n'expliquera jamais.

A Holtzmann qui suppose deux sources, il n'y a qu'à opposer la merveilleuse unité d'un récit dont toutes les péripéties sont étroitement soudées. A Weiss qui paraît admettre l'unité, il n'y a qu'à répondre : dans la première partie nous n'avons pas rencontré la moindre trace d'ébionitisme, même en supposant une source distincte de Luc; or le même auteur, la source si l'on veut, ne peut pas s'être grossièrement contredit! Si c'est le même récit, qu'y a-t-il de plus naturel, une fois qu'on a bien nettement défini la réalité de la situation, d'employer les termes qui la caractérisent pour le public? Luc ne pouvait pas nous dire à chaque ligne que Jésus n'était pas réellement fils de Joseph; cette parenthèse perpétuelle eût été insupportable. D'ailleurs, à quel titre Joseph présentait-il l'enfant au Temple ou venait-il plus tard l'y chercher? — Seulement au titre de père! Il était vraiment l'époux de Marie. Le fruit des entrailles de Marie, pour être miraculeux, ne lui appartenait pas moins comme son fils. Joseph a un véritable droit paternel à exercer. C'est Marie elle-même qui s'en prévaut dans une scène où elle a, comme partout, le premier rôle : « Votre père et moi », dit-elle. Et quelle équivoque pouvait créer ce terme entre les récits de l'Annonciation et la réponse de Jésus : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois chez mon père »?

6. — *Étonnement des parents de Jésus.*

« Et son père et sa mère étaient étonnés de ce qu'on disait de lui » (Luc, II, 33). Weiss : « L'étonnement des parents ne fait aucune difficulté à l'écrivain malgré les apparitions de l'ange; de même Luc ne fait aucune différence entre la qualification de Joseph comme père de Jésus et la génération divine. La source ne connaissait que Joseph comme père. » Holtzmann : « La circonstance qu'au v. 33 il n'est pas seulement question de père et de mère, mais encore que ceux-ci s'étonnent de la vocation extraordinaire prédite à leur enfant, prouve que l'évangéliste travaillait sur un fond dans lequel l'idée de la génération surna-

turelle n'avait pas encore pénétré. » Cet argument constitue une erreur de la logique.

Nous avons parlé séparément de la qualification de père. Qu'ajoute à cela l'étonnement des parents de Jésus pour conclure qu'ils ignoraient, que le premier auteur ignorait, la conception surnaturelle? Dans les paroles du vieillard Siméon, il n'en est pas question. Il parle de la destinée messianique de l'enfant. Par conséquent si l'argument vaut quelque chose, il conclut ainsi : les parents s'étonnaient; donc malgré les apparitions de l'ange, ils n'avaient encore aucune notion du rôle messianique de l'enfant, donc cette idée n'avait pas encore pénétré les matériaux sur lesquels travaillait Luc... Or, cette conclusion est un non-sens, car l'apparition de l'ange devait au moins annoncer cela, et cela entrait comme minimum dans une conception quelconque de la vie de Jésus.

Il faut donc interpréter cet étonnement. Il faut dire qu'il ne portait pas sur la destinée de Jésus que les parents connaissaient, ni sur sa conception surnaturelle dont il n'était pas question, quelles que fussent sur ce point les lumières de Siméon. Les parents de Jésus s'étonnaient, dit le texte, de ce qu'on disait de lui. Ou bien ils admiraient, sans être surpris, cette grande destinée, ou ils s'étonnaient des paroles elles-mêmes, de cet instinct divin qui amenait déjà plusieurs personnes à reconnaître la grandeur de cet enfant, grandeur qu'eux-mêmes avaient soin de cacher par une humble soumission à la loi.

7. — « *Et ils ne comprirent pas ce qu'il leur disait.* » (Luc, II, 50.)

Cette non-intelligence après le recouvrement est assurément un grand mystère. Je me place seulement au point de vue des critiques pour argumenter *ad hominem*. Weiss : « Meyer trouve avec raison que cette non-intelligence des parents est en fait inconciliable avec les Révélations qu'ils ont eues d'après I, 32, 35 ; II, 19. Luc n'a perçu là aucune différence. » Si je comprends bien, il résulte de là que nous avons affaire ici à une source particulière d'un caractère ébionite, qui prêtait aux parents une ignorance complète, même du rôle messianique de Jésus (I,32) et qui par conséquent n'admettait pas la génération surnaturelle. C'est bien la pensée d'Holtzmann. Dès lors la non-intelligence appartient au récit primitif, elle est demeurée par le fait de la non-intelligence de Luc. Mais alors on aboutit à un non-sens. Que prétendait l'auteur primitif en disant que les parents n'ont pas compris? — Assurément il mettait en relief l'extraordinaire profondeur de la parole de l'enfant! Donc cette parole :

mon Père, opposée à celle de Marie : votre père... contenait plus que le sentiment d'une conscience qui s'éveille à l'idée de ses devoirs envers Dieu. Il y a dans la parole de Jésus au moins la conscience de son rôle messianique. — L'auteur de notre petit fragment le connaissait donc, mais les parents de Jésus l'auraient ignoré. — C'est encore un non-sens, parce que Jésus leur dit : Ne saviez-vous pas (ou selon la leçon occidentale, ne savez-vous pas) qu'il faut que je sois chez mon Père? Jésus, et par conséquent l'auteur du morceau, suppose donc que les parents de Jésus connaissaient au moins son rôle messianique, donc ils avaient eu des révélations, ou du moins, rien ne nous oblige à reconnaître à ce récit un caractère différent des précédents. — Mais alors surgit pour nos adversaires une nouvelle difficulté : avec les révélations, ils auraient dû comprendre, si Jésus n'avait fait allusion qu'à son caractère messianique! Quand on a sous les yeux tous les récits précédents, et spécialement, comme le fait remarquer Holtzmann, le tressaillement du Précurseur dans le sein de sa mère en présence de la mère de Jésus, on est invinciblement conduit à voir dans la réponse de Jésus un contraste saisissant entre ses parents et son Père. Le rapprochement des mots : votre père et mon Père, devient décisif (1) : le morceau est donc très fort en faveur de la conception surnaturelle.

Mais enfin pourquoi les parents n'ont-ils pas compris? Je pourrais répondre *ad hominem*, et la réponse ne souffrirait pas de réplique, que les parents n'ont pas compris l'incompréhensible, c'est-à-dire le secret de la génération du Fils dans le sein de son Père. Mais ce qui me paraît le plus naturel, c'est de penser qu'ils n'ont pas compris dans ces paroles et dans cet événement ce que nous y comprenons le moins nous-mêmes. Jésus était Fils de Dieu, il avait sa mission, mais ses parents étaient si disposés à le seconder, ou du moins à s'effacer dans l'intérêt de Dieu! Quand donc avaient-ils opposé leurs droits aux siens, et pourquoi fallait-il que Jésus commençât sa carrière messianique en leur brisant le cœur?... Pourquoi le royaume de Dieu ne peut-il pas s'établir sans souffrances? Voilà ce que Marie ne comprit pleinement qu'au pied de la Croix, par une cruelle expérience, et racontant après cela l'épisode du recouvrement, elle a bien pu dire, et l'évangéliste raconter, qu'alors elle ne comprenait pas.

(1) « On est tenté d'adopter cette interprétation à cause du voisinage des deux expressions qui font contraste, et c'est presque inévitable chez un écrivain qui a déjà mentionné du Précurseur ce que nous lisons 1, 41, 44, mais, en eux-mêmes, ces mots, » etc. (Hltz). — L'exégèse doit expliquer un passage difficile par le contexte et les conceptions de l'écrivain : on peut à peine se soustraire à cette règle en prouvant que l'auteur a transcrit sans attention un passage déjà existant : nous avons montré que ce n'est pas le cas, donc...

Mais quoi qu'il en soit des pensées de Marie, il faut conclure avec l'abbé Loisy : « Si le narrateur n'avait pas connu la conception virginale, il aurait mis dans la bouche de Jésus une réponse absurde, car tous les Israélites auraient pu dire avec autant de raison que le temple était la maison de leur Père céleste ».

L'argument doit simplement être retourné (1). Ils ne comprennent pas, donc il y a du surnaturel.

8. — *La Filiation divine au baptême.*

Lors du baptême de Jésus, une voix du ciel se fit entendre : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me complais ». (Luc, III, 22.) Cette voix divine dans le *Codex Bezæ* s'exprime ainsi : υἱός μου εἶ σύ· σήμερον γεγεννηκά σε. « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui », d'après le Ps. II, 7. Cette leçon est appuyée par *a*, *b*, *c*, *ff*² *l*, et parmi les Pères, par S. Justin, l'épître à Diognète, Clément d'Alexandrie, S. Hilaire, S. Augustin, etc. (Liste complète dans Resch, *Agraphe*, p. 346.) Quelques-uns ont prétendu que c'était la vraie leçon de saint Luc, mais on n'obtiendra jamais d'un éditeur critique qu'il la fasse figurer dans son texte. Weiss reconnaît que Luc n'aurait pas « identifié ici la génération du Fils de Dieu avec le baptême » (— pourquoi, puisqu'il se montrait si inconscient dans l'Évangile de l'enfance?) ; mais il pense avec Bossuet « qu'une réminiscence d'une plus ancienne source évangélique s'est glissée dans D. Sans parler des témoignages extérieurs, la vraisemblance est pour cette conjecture. Car la parole divine sous cette formule fait l'impression d'être plus ancienne, parce qu'elle est conforme à la plus ancienne manière d'entendre le baptême de Jésus. Ce que nous lisons aujourd'hui dans les synoptiques, même chez Luc, dérive originairement de l'histoire de la transfiguration et contient une atténuation du fait que le baptême de Jésus était considéré dans les cercles les plus étendus de l'ancien christianisme comme le moment où s'est produite en Jésus la conscience de Fils et de Messie. »

C'est donc toujours la source ébionite, et puisqu'il s'agit du baptême de Jésus, l'idée de Cérinthe, qui représente les croyances primitives de l'Église! Resch, que personne ne soupçonnera de défiance

(1) Weiss prétend que pour les Évangélistes cet étonnement des ayants-cause est de style dans la narration. Mais ceci suppose que les Évangélistes se sentent en plein merveilleux. La conclusion est la même. Si l'auteur attache de l'importance à l'étonnement, c'est pour appeler l'attention sur le merveilleux ; si l'étonnement est de style, c'est que le merveilleux est déjà connu comme tel.

vis-à-vis de l'Évangile primitif, et qui en collige un peu partout les prétendus fragments, refuse d'en reconnaître un dans la glose du Cod. D et n'y voit qu'une correction judéo-chrétienne. Et en effet cette formule se trouve dans l'évangile ébionite. Mais avait-elle à l'origine un sens aussi nettement cérinthien? Justin, qui l'emploie le premier, l'aurait évitée, si on en avait déjà fait un usage ébionite, car rien n'était plus contraire aux idées de ce Père, si ferme sur l'éternité du Verbe (Zahn). Il est fort possible qu'elle se soit glissée dans le texte comme une glose marginale commentant le texte de Luc par un passage des Psaumes; le texte même de Justin suggère cette explication. L'évangile des ébionites n'est qu'à demi tendancieux en la recevant, puisqu'il l'unit à la formule synoptique. Mais quelle que soit l'origine de la variante, le raisonnement de Weiss retombe une fois de plus dans la pétition de principe: il prouve l'existence d'un évangile ébionite par ce fragment. — Mais comment sait-il que ce fragment est ancien et primitif? — Parce qu'il a la saveur ébionite, qui était celle de l'Église primitive!

*
* *

Nous avons terminé l'examen des preuves données, soit par Holtzmann, soit par Weiss, de l'existence d'un évangile ébionite que Luc aurait seulement idéalisé. On a vu que jamais il n'est question de philologie ou de style pour distinguer les deux auteurs. Il s'agit toujours de doctrines. Chacun peut donc former son jugement. Nous avons essayé de montrer que ces arguments n'auraient quelque apparence de force que s'il était par ailleurs prouvé que l'Église primitive était ébionite. En lui-même, l'Évangile ne contient aucune indication de ce genre, et si quelques expressions que l'Église a toujours jugées inoffensives ont paru aussi inoffensives à Luc, c'est précisément parce que, loin de constituer la formule d'un enseignement qu'il rejette, elles ne pouvaient être mal comprises dans le sein de l'Église primitive, trop ingénument convaincue de l'origine miraculeuse de Jésus pour en être froissée.

Concluons. Nous sommes en présence d'un fait reconnu de tous et acquis à la science : le récit de l'enfance a le caractère primitif judéo ou proto-chrétien. Son témoignage est donc décisif?

Non, disaient naguère quelques opposants. Luc, le païen converti, a pu réussir, par un artifice de style, à trouver le ton de l'Ancien Testament. — Nous répondons avec Weiss que « ce serait supposer chez cet auteur un raffinement qu'on ne peut songer à lui attribuer ».

Mais alors il s'est appuyé sur une autorité plus ancienne, il a employé une source, orale ou écrite, peu importe pour le moment (1). Weiss admet la source écrite. Dès lors nous touchons aux événements, nous avons le document primitif, celui qui fait foi?

Non, disent Weiss, Holtzmann et beaucoup d'autres, parce que Luc a altéré son document en y insérant l'idée de la conception virginale. — Nous avons répondu que cette idée faisait la substance même du récit, que les traces prétendues d'une opinion antérieure n'existent pas. Le récit de Luc, tel que nous le possédons, est donc le document primitif, celui qui représente les sentiments des premiers chrétiens, les judéo-chrétiens si l'on veut, et par conséquent l'origine divine de Jésus appartient au premier état de la conscience chrétienne comme un fait reconnu et attesté.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem.

(1) Il n'est pas facile de décider si cette source était écrite ou si Luc s'est contenté d'écrire pour ainsi dire sous la dictée d'un témoin oculaire. En tous cas, la question ne peut se trancher par le seul Évangile de l'enfance. Dans le cas d'une source écrite, ce serait une source totale, un document transcrit dans son intégrité, sans qu'on puisse déterminer avec certitude une seule retouche. (Peut-être II, 2.) De plus, le baptême de Jésus vient se souder étroitement à ce premier écrit, et cependant le baptême coïncide déjà avec les synoptiques, surtout avec Marc. Cette source se poursuivrait dans tout l'Évangile et une partie des Actes, chapitre XII inclus (Feine).

LA QUESTION

NÉHÉMIE ET ESDRAS [1]

1° *Lettre de M. van Hoonacker au Révérend Père Lagrange.*

Mon Révérend Père,

Je viens de lire, dans la livraison d'octobre (1894) de la *Revue biblique*, le remarquable article que vous avez bien voulu consacrer à l'exposé et à la discussion de ma théorie chronologique sur l'âge de Néhémie et d'Esdras. J'ai éprouvé un vif plaisir à voir que vous vous ralliez à ma thèse, qu'il convient de ranger Esdras *après* Néhémie, et que les deux personnages ont été envoyés en Judée, non point sous le règne du même roi comme on l'avait toujours enseigné, mais sous deux rois portant l'un et l'autre le nom d'Artaxerxès.

D'accord avec moi sur la succession Néhémie-Esdras, vous ne l'êtes point, mon Révérend Père, sur la question de l'identification des deux Artaxerxès dont il s'agit en cette histoire. J'étais arrivé à la conclusion que Néhémie arriva la première fois à Jérusalem en l'an 20 d'Artaxerxès Ier (445) et que le retour d'Esdras, décrit aux ch. VII ss. du livre de son nom (2), devait être placé en l'an 7 d'Artaxerxès II (398). — Vous préféreriez mettre l'arrivée de Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès II (385) et celle d'Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès III (351).

Me permettez-vous, mon Révérend Père, de vous soumettre quelques observations sur la question qui nous divise?

Pour soutenir votre manière de voir, vous alléguez cinq arguments (3).

Le second tend uniquement à montrer que les circonstances du règne d'Artaxerxès III ne s'opposeraient point à ce qu'on rapportât à la 7e année de ce roi l'expédition d'Esdras. — Mais les quatorze premières années de ce règne furent remplies par des guerres continuelles tant dans l'Asie antérieure qu'en Égypte! Ce que nous savons d'ailleurs du caractère despotique et cruel d'Artaxerxès Ochus, ainsi que des disposi-

(1) Voyez la *Revue*, 1894, p. 561-585.
(2) Dans la Vulgate : Ier *livre d'Esdras*.
(3) P. 583-585.

tions qui l'animaient à l'égard des religions de ses peuples vassaux, ne répond guère au portrait qu'Esdras nous trace de son bienfaiteur ni aux actes qu'il lui attribue. Ajoutons que la vingtième année d'Artaxerxès II (385) tombe, elle aussi, au milieu d'une période très agitée (1) et ne cadre point avec les événements racontés au début du livre de Néhémie. — Au reste, cette question de pure possibilité est accessoire, et nous croyons superflu d'entrer à cet égard dans des détails.

Votre quatrième argument, mon Révérend Père, insiste sur une difficulté que vous trouvez à mon opinion. Vous relevez la distance qui sépare la vingtième année d'Artaxerxès Ier (445) de la septième d'Artaxerxès II (398) : c'est un intervalle de quarante-sept ans. Et comme, au témoignage du livre de Néhémie, Esdras remplit déjà sous le premier de ces deux princes des fonctions qui lui font supposer à cette époque une trentaine d'années, il s'ensuit que lors de son retour à Jérusalem sous Artaxerxès II il aurait eu environ soixante-dix-sept ans. — Je réponds : 1° dans le livre de Néhémie *l'apparition d'Esdras sur la scène* n'est pas rapportée à l'an 445 (2); 2° les fonctions que remplit Esdras quand il se trouvait à Jérusalem en compagnie de Néhémie, n'obligent personne à lui reconnaître à cette époque l'âge de trente ans (3) ; 3° si nous trouvons à la physionomie d'Esdras, lors de son retour avec la caravane d'émigrants, un caractère sénile, ce n'est pas l'intérêt de notre système qui nous y porte, mais la considération impartiale des faits (4). On en avait fait la remarque avant nous.

Pour éviter cette difficulté, il nous aurait suffi de ramener à une date plus rapprochée l'assemblée de Jérusalem (Néh., VIII), ce que le texte, au ch. VII, v. 5 ss. nous permettait de faire. (Voir le commentaire de *Ryssel*). Du même coup se serait évanouie l'objection que vous tirez du jeune âge que nous supposons à Esdras, à l'époque de cette assemblée. Mais il nous paraît évident qu'Esdras, dans l'affaire des mariages mixtes, a l'attitude d'un homme au déclin de la vie. Que répondrait le prince de Hohenlohe si on lui faisait remarquer qu'à soixante-dix ans on n'est plus homme à accepter l'administration d'une communauté? Et que répondra l'apologétique à ceux qui trouveraient qu'à quatre-vingts ans Moïse n'était plus l'homme pour sauver Israël de la servitude?

Dans le cinquième argument on fait valoir une donnée de la chronologie rabbinique qui ramène Esdras à l'époque d'Alexandre le Grand.

(1) La guerre contre Evagoras, etc.

(2) Voir notre brochure *Néhémie et Esdras*, p. 58, en comparant notre *Réponse à Kuenen* p. 60 s.

(3) *Réponse à Kuenen*, p. 59 s.; cfr. p. 49 s.

(4) *Ibid.*, p. 61.

— Je rappelle à ce propos que non seulement certains rabbins, mais « *l'ensemble des docteurs* » font d'autre part remonter Esdras jusqu'à l'époque de Zorobabel. Cela ne doit pas trop nous surprendre, puisque la chronologie juive ne comptait que cent douze ans depuis la destruction de Jérusalem jusqu'au commencement de l'ère des Séleucides.

Les deux arguments qui restent s'appuient sur l'autorité de Josèphe ; et c'est de ceux-là en particulier, mon Révérend Père, que je tiens à dégager la discussion. Voici le premier de ces arguments : le grand prêtre Johanan (petit-fils d'Éliaschib, qu'Esdras alla trouver dans le temple) est le même, de l'aveu de tous, que le Jean (Ἰωάννης) de Josèphe (*Ant.*, XI, 7, 1). Or ce Ἰωάννης était contemporain d'Artaxerxès III ; en effet, le Bagosès qui, suivant Josèphe, viola le temple sous Joannès, doit être identifié avec le général Bagoas d'Artaxerxès III. — L'autre argument emprunté à Josèphe nous renvoie à l'histoire de Saneballat qui, d'après l'écrivain juif, fut contemporain d'Alexandre le Grand. Or Saneballat est aussi contemporain de Néhémie.

En terminant l'exposé du premier argument, relatif à Bagoas, vous dites, mon Révérend Père : « Ce rapprochement est décisif, à moins qu'on ne fasse aucun cas de l'autorité de Josèphe. » Un peu plus loin vous faites observer que « Josèphe, surtout dans ses *Antiquités*, n'écrit pas un roman... La fondation du temple de Garizim, ajoutez-vous, était un fait trop important pour échapper à la tradition juive ; elle le rattachait à un personnage nommé Saneballat que nous retrouvons dans le livre de Néhémie. On répond que le Saneballat de Néhémie vivait cent ans plus tôt... *mais c'est justement ce qu'il faudrait prouver.* »

Or, rien ne serait plus facile à prouver, si l'on pouvait s'en tenir à l'autorité de Josèphe. Est-il vrai, oui ou non, que l'historien juif met Esdras et Néhémie sous le règne, non pas d'Artaxerxès III, ni d'Artaxerxès II, ni même d'Artaxerxès Ier, mais de *Xerxès*, successeur de Darius Ier, lui-même successeur de Cyrus? Suivant Josèphe, s'il s'est bien rendu compte des dates qu'il fixait, Esdras serait revenu en l'an 478, Néhémie en 465! Si l'on identifie, comme nous sommes d'accord à le faire, le Saneballat de Josèphe avec celui de Néhémie, il faut de toute nécessité en conclure, *suivant la chronologie des* ANTIQUITÉS, que ce Saneballat vivait *plus* de cent ans avant l'époque où Josèphe nous le montre arrivant en Judée comme envoyé de Darius Codoman. La reconstruction de Jérusalem par Néhémie était assurément un fait trop important pour échapper facilement à la tradition juive. Ou bien Josèphe a raison de rapporter ce fait au milieu du cinquième siècle, et alors il a tort de faire vivre les personnages qui en furent témoins,

dans la seconde moitié du quatrième; ou bien il a raison de faire de Sanceballat un contemporain d'Alexandre, et en ce cas il a tort de faire de Néhémie (l'ennemi de Sanneballat) un contemporain de Xerxès.

Il n'y a certes, pour nous, aucun doute que le grand prêtre Ἰωάννης sous le pontificat duquel Josèphe rapporte que le temple fut profané par Bagosès, soit le même que Johanan, à la chambre duquel Esdras se rendit dans le temple. Vous en concluez, mon Révérend Père, sur l'autorité de Josèphe, qu'Esdras doit être revenu sous Artaxerxès III. — Nous ne savons si Bagosès doit être identifié avec l'eunuque Bagoas; c'est possible. Les noms présentent en effet une ressemblance assez forte. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est: 1° que ce même Josèphe dont le témoignage est ici invoqué fixe explicitement le retour d'Esdras (contemporain de Joannès) sous le règne de Xerxès; 2° que ce même Josèphe nous apprend qu'Eliaschib, le grand-père de Joannès, exerçait les fonctions pontificales sous le règne de Xerxès; 3° *que selon toute apparence, entre Artaxerxès Ier* (*Ant.*, XI, 6, 1-12) *et Darius Codoman* (XI, 7, 2), *Josèphe ne connaît qu'un seul Artaxerxès* (XI, 7, 1) *qu'il nomme en conséquence* ὁ ἄλλος Ἀρταξέρξης (1), *laissant à ses lecteurs le loisir de le prendre pour Artaxerxès II ou Artaxerxès III. Quoi d'étonnant, dans ces conditions, s'il confond sous le règne du même roi des événements et des personnages de deux règnes différents?*

Vous le voyez, mon Révérend Père, c'est Josèphe lui-même qui nous défend de considérer comme décisifs des rapprochements appuyés sur son témoignage. Vous en convenez d'ailleurs : « parfois les sources suivies par Josèphe l'induisent en erreur. » N'aurait-ce pu être le cas pour Bagoas-Bagosès? L'historien juif, ne distinguant pas Artaxerxès II d'Artaxerxès III, n'a-t-il pu rapporter au règne du même Artaxerxès et relier entre eux, le fait de Joannès grand prêtre du règne d'Artaxerxès (II), et le fait de Bagosès général d'Artaxerxès (III)? Remarquez qu'il serait d'une indulgence excessive de mettre toujours les erreurs de Josèphe sur le compte de ses sources. Les récits bibliques désignaient d'une manière constante les rois qui interviennent dans l'histoire de Néhémie et d'Esdras, sous le nom d'Artaxerxès : Josèphe met les deux personnages sous le règne de Xerxès. Le livre d'Esther rapportait les événements qu'il raconte au règne de Xerxès; cette fois Josèphe trouve préférable de dire qu'ils se passèrent sous Artaxerxès Ier! En toute franchise, quel cas voulez-vous que l'on fasse de l'autorité d'une chronologie où se rencontrent d'aussi monstrueux anachronismes, des contradictions

(1) Vr. les éditions de Havercamp et de Dindorf. — Remarquez la manière dont la succession des pontifes est rapportée (XI, 7, 1) comme transition du règne d'Artaxerxès Ier au règne de l'Artaxerxès de Bagosès.

aussi flagrantes et d'aussi singulières libertés? Ces méprises sont loin d'être les seules commises par Josèphe, même pour des époques encore plus rapprochées du temps où il vivait. Celles que nous venons de rappeler, se rapportant à la question même qui nous occupe, suffisent à donner une idée du genre de notre auteur en cette matière.

Ce n'est au reste nullement notre avis qu'il ne faut faire aucun cas de l'autorité de Josèphe. Il a été très loin de notre pensée de dire que dans ses *Antiquités* Josèphe écrit un roman. Ce que nous avons dit, c'est que *son récit des rapports de Saneballat avec Alexandre sentait le roman pur et simple*, ou, si l'on veut, la légende. Nous avons en même temps indiqué la raison de cette appréciation (1), et tout le monde conviendra que ce ne serait pas la seule légende recueillie par Josèphe. Nous avons aussi essayé d'expliquer l'erreur inconcevable dans laquelle l'historien juif est tombé en faisant vivre Saneballat plus d'un siècle après Néhémie (2); mais il se pourrait fort bien que la légende seule soit cause de tout le mal.

N'y aurait-il donc point, en dehors de Josèphe, quelque source où l'on put puiser des données plus sûres sur la chronologie de cette époque? Heureusement, oui; et nous n'avons pas manqué d'y recourir. Il n'est pas exact, mon Révérend Père, que nous ayons considéré « comme hors de toute discussion que ces deux Artaxerxès (de l'histoire de Néhémie et d'Esdras) portaient les chiffres I et II ». Nous nous sommes au contraire attaché à établir positivement ces identifications, et je crois que tout mon système chronologique en dépend en grande partie.

1° Nous avons montré que ce que les historiens grecs nous apprennent du caractère ainsi que des faits et gestes d'Artaxerxès Ier et d'Artaxerxès II, ce qu'ils nous apprennent des événements dont ces règnes furent marqués, s'accorde de la façon la plus complète, jusque dans les moindres détails, avec ce que nous lisons dans les récits bibliques au sujet des Artaxerxès de Néhémie et d'Esdras (3).

(1) *Néhémie et Esdras*, p. 33.

(2) *Ibid.* Remarquez que dans tous les cas Josèphe contredit ouvertement le récit du ch. XIII de Néhémie. D'après ce dernier le fils de Joïada était devenu gendre de Saneballat sous le règne d'Artaxerxès; d'après Josèphe, l'événement aurait eu lieu sous le règne de Darius Codoman. Que l'Artaxerxès de Néhémie soit Artaxerxès Ier ou II, la contradiction n'est pas moins criante. — Le R. P. Lagrange, *s'appuyant sur l'autorité de Josèphe*, arrive à conclure que Saneballat dirigea l'opposition contre Néhémie en 385; mais *d'après Josèphe* Saneballat ne serait venu que 50 *ans plus tard*, marier sa fille au frère du grand prêtre Jaddoua! Notez que Saneballat, toujours suivant Josèphe, n'aurait point vu Jérusalem avant cette dernière époque (XI, 7,2); aussi l'historien juif s'abstient-il de nommer ce personnage parmi les adversaires de Néhémie (XI, 5,8). Peut-on concevoir une plus grande confusion des événements et des époques, et tout cela à propos de la fondation du temple de Garizim?

(3) *Néhémie et Esdras*, p. 68-73.

2° Nous avons, en un autre endroit, démontré que le retour de Zorobabel devait être placé sous le règne de Cyrus, en 538 (1). Vous en convenez, mon Révérend Père (2). Vous admettez donc que Jeschoua, le compagnon de Zorobabel, fut grand prêtre en 538. Mais Jeschoua fut le grand-père d'Eliaschib. Au témoignage constant des sources bibliques comme de Josèphe, Jeschoua eut pour successeur immédiat son fils Joïaqim; celui-ci eut pour successeur immédiat son fils Eliaschib. Or Eliaschib fut le grand prêtre de l'époque de Néhémie; il était encore en fonctions lorsque Néhémie arriva pour la seconde fois à Jérusalem; la première fois Néhémie y était resté jusqu'en la trente-deuxième année du règne de son maître; ce fut quelque temps après cette date qu'il fit son second voyage. Je vous le demande, mon Révérend Père, de telles données sont-elles compatibles avec la supposition que l'Artaxerxès de Néhémie serait Artaxerxès II? Jeschoua aurait été grand prêtre en 538 et son petit-fils Eliaschib l'aurait encore été quelques années après 373.

3° Enfin il est un argument que nous avons longuement exposé, afin d'établir que l'Artaxerxès de Néhémie doit être identifié à Artaxerxès Ier Longue-Main. Nous avons d'autant plus regretté, mon Révérend Père, que l'argument ne vous ait pas paru concluant, que généralement on y avait fait bon accueil et que vous-même en acceptez les prémisses.

Voici cet argument :

L'Artaxerxès de Néhémie est le même que celui du quatrième chapitre d'Esdras (3). Je n'ai pas besoin d'insister sur ce point capital, puisque vous déclarez (4) admettre entièrement la suite des événements, telle que je l'ai établie.

Or l'Artaxerxès du quatrième chapitre d'Esdras est Artaxerxès Ier. En effet, ce prince nous est clairement présenté aux vv. 6-7 comme successeur d'Ahasvéroseh, qui n'est autre que Xerxès, comme vous en convenez (p. 569). Les démarches que les Samaritains avaient déjà faites auprès de *Xerxès* et dont l'objet n'est pas indiqué (v. 6), furent reprises sous *Artaxerxès*, et ici l'auteur en expose en détail le but et le résultat (vv. 7-53). Personne ne peut douter et jamais on n'a douté qu'il ne s'agisse ici de deux rois se succédant immédiatement sur le trône; la forme de la relation le suppose. *Il est question en effet d'une même*

(1) *Zorobabel et le second temple*, Étude sur la chronologie des six premiers chapitres du livre d'Esdras. Gand, 1892, p. 8-25.

(2) P. 565.

(3) *Néhémie et Esdras*, p. 14-28.

(4) *Revue biblique*, p. 572.

campagne d'intrigues commencée sous le premier, continuée sous le second. Si l'Artaxerxès du v. 7 n'est pas le successeur immédiat du Xerxès du v. 6, il faudra admettre entre les deux une série d'au moins quatre rois (Artax. Ier, Xerxès II, Sogdien, Darius II). Encore une fois, la forme du récit exclut absolument une pareille supposition (1). C'est bien là votre avis, mon Révérend Père, puisqu'à la page 569 s., vous exposez très nettement, dans les termes que voici, le fond de votre pensée touchant ce passage de la relation du chapitre IV d'Esdras : « Sous Xerxès, que la Bible nomme Assuérus (IV, 6) et dès le commencement de son règne, les Samaritains dénoncent les habitants de la Judée et de Jérusalem, nous ne savons ni pourquoi ni avec quel succès. *La faveur d'Esther dut empêcher pareilles démarches de se renouveler. — Mais on revint à la charge sous Artaxerxès avec plus d'habileté.* »... Ainsi, sous le successeur de l'époux d'Esther, du moment qu'à la cour de Suse les circonstances étaient devenues moins favorables pour les Juifs, leurs ennemis revinrent à la charge.

Donc l'Artaxerxès de Nehémie est bien Artaxerxès Ier Longue-Main.

Telles sont, mon Révérend Père, les quelques observations que je désirais vous présenter sur la question importante de l'identification des Artaxerxès de l'histoire de Néhémie et d'Esdras. J'ai dépassé déjà de beaucoup les bornes qui conviennent à une simple lettre. L'intérêt que vous portez à la solution de ce problème m'est garant de l'accueil que vous réserverez à ma trop longue épître. Je m'en trouve assez excusé à mes yeux par le prix que j'attache à votre avis.

Veuillez agréer, etc.

A. Van Hoonacker.

Louvain, 17 novembre 1894.

(1) La notice très sommaire du v. 6 touchant les démarches faites sous le règne de Xerxès, ne peut avoir d'autre raison d'être, d'autre objet, que de constater un fait qui fut le point de départ, le début, de la série des événements racontés dans la parenthèse 6-23. On ne s'explique pas autrement le silence du v. 6 sur le but et le résultat des démarches dont il parle.

LA QUESTION
NÉHÉMIE ET ESDRAS

2° *Réponse.*

Monsieur le Professeur,

Rien ne pouvait m'être plus agréable que de vous voir consacrer quelques pages à la *Revue biblique*. A la vérité, j'aurais mieux aimé avoir à répondre à ceux qui rejettent l'ensemble de votre système, que de discuter avec vous un point particulier. Cela m'eût été plus facile. Cependant je ne puis me dérober. Voici donc ma réponse. Mais remarquez que je suis loin de nier la valeur et la probabilité de vos raisons. Je m'efforcerai seulement de montrer que vos arguments ne sont pas absolument décisifs, et je tâcherai de mettre en meilleure lumière ceux que j'avais proposés.

*
* *

Votre premier argument n'est, en somme, qu'un renvoi à votre brochure. Vous n'avez pas voulu vous citer vous-même, mais je crois devoir reproduire ces pages d'un mémoire qui n'est pas assez connu.

« Ce que nous savons du règne d'Artaxerxès Ier s'accorde, par exemple, de tout point avec les récits d'*Esdras* (IV) et de *Néhémie* touchant la restauration de Jérusalem. Les Juifs, malgré le défaut d'autorisation, auront repris les travaux aux murs de la ville, à la faveur des guerres qui troublaient l'Asie occidentale et attiraient toute l'attention sur l'Égypte et la Grèce. Peut-être faut-il placer la première dénonciation, celle que l'écrivain sacré attribue à Bisehlam, Mithredath et Tab'el et qu'il semble distinguer de la démarche officielle de Rehoum et de Schimschaï (Esdr., IV, v. 7), après la défaite d'Inaros, qui remit les Perses en possession de l'Égypte (455). Les Athéniens, alliés à Amyrtée qui avait repris en Égypte la cause d'Inaros, recommencèrent bientôt les hostilités. Ces luttes continuelles favorisaient les Juifs; déjà autrefois ils s'étaient montrés habiles à profiter des désordres, lorsqu'en la seconde année de Darius, fils d'Hystaspe, au milieu des guerres de succession dont les inscriptions de Béhistoun nous ont révélé l'his-

toire, ils s'étaient, permis sans attendre ou demander l'avis de la cour, de reprendre la construction du temple (1). — La guerre avec les Athéniens se termina, vers 449, par un traité peu honorable pour les Perses (2). C'est après ces événements que vient probablement se placer l'intervention de Rehoum et de Schimschaï. Artaxerxès, que l'histoire nous montre en diverses occasions à la merci de ses conseillers, donna raison aux satrapes et interdit les travaux; il le fit sans doute avec d'autant plus d'empressement que la révolte excitée en Syrie par Mégabyzos pouvait donner plus de poids aux appréhensions manifestées par Réhoum et son collègue. — La reine-mère Amestris et Amytis, la sœur du roi, exerçaient sur la volonté de ce dernier le plus grand empire (3). C'était sur les instances d'Amestris qu'Artaxerxès, après une résistance assez longue, avait fini par consentir à l'exécution d'Inaros, au mépris de la parole jurée de Mégabyzos (450). Celui-ci, exaspéré par cet acte déloyal, souleva la Syrie, comme nous venons de le rappeler; Amytis et Amestris intercédèrent pour lui et lui obtinrent la faveur d'être rappelé à la cour. Plus tard Artaxerxès, sous prétexte que Mégabyzos l'avait offensé en tuant, avant lui, un lion à la chasse, voulut le faire mettre à mort; une seconde fois Amytis et Amestris intervinrent en sa faveur et lui sauvèrent la vie : la peine de mort fut commuée en celle de l'exil (4). Serait-ce sans aucune intention que Néhémie mentionne la présence de la reine, au moment où il demanda et obtint d'Artaxerxès la permission de partir pour la Judée et de reconstruire la ville des tombeaux de ses pères (Néh., II, 6)? C'est encore Amestris qui aura, en cette occasion, fait revenir le roi sur l'arrêt qu'il avait prononcé contre Jérusalem.

« L'histoire du règne d'Artaxerxès Ier répond donc parfaitement à la relation du ch. IV d'Esdras et du livre de Néhémie sur les actes et le caractère de l'Artaxerxès dont ils racontent l'intervention dans les affaires juives. Il en est tout autrement de l'Artaxerxès d'Esdras, ch. VII.

« En l'an 6 à 7 de son règne, Artaxerxès Ier n'avait pas le loisir et ne pouvait avoir le goût de s'occuper de Jérusalem et de son temple. A peine monté sur le trône (465), après qu'il eut abattu par deux victoires remportées sur son frère Hystaspès la révolte de la Bactriane (462), toutes ses préoccupations comme toutes les forces de son empire furent absorbées par l'Égypte où Inaros venait de lui déclarer la guerre.

(1) *Esdras*, V, 1 suiv.

(2) Vr. Spiegel *Eranische Altherthumskunde* II, Leipzig, 1873 S. 416 f.; Nöldeke, *Aufsätze zur Persichen Geschichte*, Leipsig, 1877 S. 52. f.

(3) Justi *Geschichte des alten Persiens*, Berlin, 1879 S. 126.

(4) Spiegel, l. c. S. 414 f.

Une première expédition conduite par Achéménès, qui, au rapport de Diodore, avait sous ses ordres une armée de 300.000 hommes, échoua complètement. Les Perses furent battus et les débris de leur armée enfermés dans la forteresse du Mur-Blanc près de Memphis, tandis qu'une escadre athénienne remportait sur mer une brillante victoire sur la flotte du roi. Ce n'était pas le moment de combler de faveurs les Juifs; Artaxerxès fit servir les trésors publics, non pas à honorer le temple de Jérusalem, mais à lever une nouvelle armée qui, selon Diodore, comprenait de nouveau 300.000 hommes; selon Ctésias, 200.000 hommes et 300 vaisseaux. Cette fois Inaros succomba sous le nombre; la victoire de Prosopitis, remportée par Mégabyzos, répara le désastre essuyé par Achéménès dans la première campagne; et ainsi se termina, en 455, cette guerre qui durait depuis le commencement du règne d'Artaxerxès. C'est donc en la onzième année de son règne que le roi put respirer pour la première fois, et encore la perspective d'une guerre imminente avec les Grecs troublait-elle son repos.

« En l'an 7 d'Artaxerxès Ier il n'y a pas place pour le retour d'Esdras décrit aux ch. VII et suiv. du livre de son nom. Ce n'est pas non plus à une époque semblable que la caravane d'émigrants se serait aventurée à traverser l'Asie sans escorte (Esdr., VIII, 22). Est-il besoin d'ajouter que l'an 6 à 7 d'Artaxerxès II s'adapte, au contraire, d'une manière parfaite aux événements racontés aux chap. VII-VIII d'*Esdras?* En septembre 401 la bataille de Cunaxa avait mis fin à la guerre soulevée par Cyrus; Artaxerxès, qui avait été à deux doigts de sa perte, se trouva affermi sur le trône, et après la retraite des Dix-Mille, l'Asie occidentale eut un moment de repos.

« Au premier mois de l'an 7 d'Artaxerxès II, date du retour d'Esdras, les difficultés entre les Spartiates et les satrapes Tissaphernès et Pharnabazos devaient avoir commencé en Asie Mineure; mais ce ne sont pas ces troubles purement locaux qui pourraient ici entrer en ligne de compte (1). Aussi longtemps que dura la trêve entre Derkyllidas et le satrape Tissaphernès, c'est-à-dire jusque vers 396, on ne s'en préoccupa que médiocrement à la cour (2). — L'édit en faveur des Juifs, promulgué sans doute dans le courant de la 6e année d'Artaxerxès, ne peut être qu'un écho des pompeuses proclamations et des actions de grâces au ciel, qui durent saluer à Suse le triomphe du roi et la paix accordée à l'empire (3). »

(1) Grote, *Histoire de la Grèce*, trad. franc., XIII, p. 250 suiv.
(2) Id., *ibid.*, p. 253, 264.
(3) *Néhémie et Esdras*, p. 68-73.

Il est un double point sur lequel nous sommes pleinement d'accord. Vous montrez que les différents actes royaux énumérés par la Bible ne peuvent émaner d'un seul Artaxerxès : il y a deux hommes en lui, il faut le dédoubler. De plus vous établissez que la septième année d'Artaxerxès Ier ne peut être le temps de la mission d'Esdras. Sur ces deux points la démonstration est faite.

Mais lorsque vous ajoutez qu'Artaxerxès Ier est le personnage dépeint par Néhémie, et que l'an 7 d'Artaxerxès II convient bien à la mission d'Esdras, vous me permettrez de penser que les arguments ne dépassent guère la limite de la possibilité, tout au plus de la probabilité. C'est déjà quelque chose, puisque vous en avez dépouillé le système traditionnel; mais elle ne saurait prévaloir contre des preuves positives.

Ces preuves, vous pensez les avoir en votre faveur, et vous les alléguez dans un deuxième et un troisième argument.

Le second est tiré de la succession des grands prêtres. Dans mon système, « Jeschoua aurait été grand prêtre en 538 et son petit-fils Eliaschib l'aurait encore été quelques années après 373 ». J'admets les deux dates, mais je ne trouve pas dans les textes bibliques de preuve décisive pour cette assertion qu'Eliaschib était, au sens strict et rigoureux, le petit-fils de Jeschoua. Dans cette question de la succession des grands prêtres nous avons deux points fixes. Sur le premier nous sommes d'accord; Jeschoua, prêtre en 538. Mais il est un autre terme que vous concéderez probablement, c'est le pontificat de Jaddua au temps d'Alexandre, en 330. Pour ce synchronisme, nous avons l'autorité de Josèphe, confirmée en ceci que le fils de Jaddua, Onias (*Ant.*, XI, 8, 7), est d'après le Ier livre des Machabées (XII, 7, 8, 20) le contemporain du roi de Sparte Areus (309-265) (1).

Pour remplir deux cents ans de *pontificat*, nous n'avons que cinq noms, en comptant les deux extrêmes; ce n'est pas assez, selon les lois communes de longévité. Il faut donc supposer que la Bible ne nous transmet pas tous les anneaux de la chaîne dans le passage de Néhémie auquel vous faites allusion : « Jeschoua engendra Iojakim, Iojakim engendra Eliaschib, Eliaschib engendra Iojada, Iojada engendra Jonathan (Jochanan) et Jonathan (Jochanan) engendra Ioddua ». Il est inutile de remarquer que le mot d'engendrer n'indique pas toujours une filiation directe; *dans le chapitre même qui nous occupe*, Johanan est dit à la fois fils d'Eliaschib (XII, 23), et petit-fils d'Eliaschib! (v. 10.) Mais avons-nous une raison d'insérer un ou deux grands prêtres dans

(1) En rétablissant la véritable orthographe du nom du roi, que le texte grec nomme Dareios (v. 7).

la liste à un moment plutôt qu'à un autre? Dans votre système comme dans le mien, il serait à souhaiter que ce fût plutôt au commencement, car il est étonnant qu'entre 536 et 445 nous ne rencontrions après Jeschoua que le seul Iojakim, puisque Eliaschib était grand prêtre dès les débuts de Néhémie (p. 34). Mais si vous tenez pour les longs pontificats, je réponds qu'on ne peut supposer une série de longs pontificats en ligne directe, car plus l'un se prolonge, plus il y a de chances que le suivant sera court. Le règne de Louis XIV a été fort long, mais il a eu pour successeur son arrière-petit-fils. N'est-il pas très vraisemblable que la Bible n'a transmis que le nom des grands prêtres, de même qu'un tableau des rois de France passerait sous silence le Dauphin et le duc de Bourgogne?

Dans les deux cas, j'échappe à la rigueur de votre argumentation. Ou il y a eu des pontifes dont les noms ne nous ont pas été transmis, et ils pourront remplir l'espace de 165 ans que vous m'opposez; ou ils ne descendent pas les uns des autres comme père et fils, et dès lors trois pontifes peuvent avoir occupé 165 ans. Je reconnais cependant que cette seconde hypothèse est la moins probable. De 330 à 175, c'est-à-dire pendant 155 ans, nous voyons figurer huit noms de pontifes (Schurer, p. 140). Est-il vraisemblable que cinq noms suffisent pour plus de deux cents ans? Et dès lors pouvons-nous raisonner avec certitude sur la période de 538 à 373?

Dans le troisième argument, vous établissez que l'Artaxerxès du chap. IV d'Esdras est le successeur immédiat de Xerxès. Or cet Artaxerxès, vous l'avez prouvé, est l'Artaxerxès de Néhémie. Ici encore je reconnais que le récit biblique donne à ce raisonnement une vraie probabilité. Deux princes qu'il place à la suite l'un de l'autre semblent être présentés comme successeurs. Mais si nous raisonnons toujours avec cette rigueur, il faudra tomber dans l'erreur assez fréquente que vous avez relevée : on croira que le dernier verset qui mentionne l'interruption du temple est une conséquence de la mesure d'Artaxerxès. C'est une erreur, mais si ancienne, qu'elle se trouve déjà dans le 3e livre (apocryphe) d'Esdras! De même, à s'en tenir à la surface du récit biblique, on a cru jusqu'à nos jours, sans aucune exception, que Sennachérib est mort peu après sa campagne contre Ézéchias.

Il y a donc lieu d'apprécier. Dans la première partie de mon travail, j'ai glissé à dessein sur le chiffre de l'Artaxerxès en question. D'après la Bible il pourrait être, mais, pour d'autres raisons, il n'est probablement pas le successeur immédiat de Xerxès. Ce qui permettrait déjà de le supposer, c'est que l'auteur du 3e livre d'Esdras, qui avait sous les yeux notre chapitre ou quelque document analogue, ne fait nulle

mention de Xerxès. Il n'a donc pas cru qu'il s'agit d'une histoire absolument suivie. La campagne d'intrigues poursuivie contre les Juifs n'exige pas une succession immédiate; les intrigues des Samaritains se poursuivirent de Cyrus à Alexandre! Tous les incidents de cette lutte ne sont pas mentionnés dans la Bible. C'est à nous de distinguer; la Bible nous laisse libres de consulter d'autres autorités pour éclaircir ce qu'elle laisse dans le vague.

Je reprends donc mes arguments.

J'ai cru trouver dans Josèphe des raisons de dire que l'Artaxerxès de Néhémie est Artaxerxès II ou Mnémon; l'Artaxerxès d'Esdras, Artaxerxès III ou Ochus. Vous m'opposez l'incohérence de Josèphe, l'impossibilité absolue de faire concorder ses données chronologiques, le parti déplorable qu'il a tiré des écrits bibliques dont il aurait dû faire plus de cas. Je conviens de tout cela. Je vois cependant que les historiens les plus sérieux continuent à considérer Josèphe comme une source inappréciable de renseignements.

Quelle est donc la méthode à suivre? Il s'agit de retrouver, s'il est possible, les sources de Josèphe, et de remplacer sa critique par la nôtre. Tout le monde convient qu'en général il a transcrit ses auteurs assez fidèlement quant aux faits : seulement il voulait les harmoniser avec les données de l'histoire grecque ou même avec le tempérament d'esprit des Grecs, et c'est en cela qu'il s'est fourvoyé.

Voulez-vous me permettre d'essayer ce travail sur le point qui nous occupe? Comment expliquer l'erreur de Josèphe, qui met Néhémie et Esdras sous Xerxès, l'histoire d'Esther sous Artaxerxès, en contradiction flagrante avec la Bible? Josèphe avait sous les yeux les livres d'Esdras et de Néhémie, le troisième livre (apocryphe) d'Esdras et le livre d'Esther. Il a donné la préférence au troisième livre d'Esdras, qu'il a transcrit presque en entier; en cela il s'est montré mauvais juge, car cet ouvrage n'est qu'un médiocre Targum. Qu'en est-il résulté? L'auteur du troisième livre d'Esdras, qui ne savait déjà plus qu'une partie du chapitre IVe d'Esdras était une parenthèse ou plutôt un fragment hors de sa place, donnait la série : Cyrus, Artaxerxès, Darius, Artaxerxès, comme si aucun autre roi n'avait régné sur la Perse.

Josèphe ne pouvait présenter cette série au monde grec; il lui emprunte ses données reçues et de là vient l'ordre suivi par lui : Cyrus, Cambyse, Darius et Xerxès. Étant donnée sa méthode, il ne pouvait faire autrement. Il en résulte encore que, partageant les errements si brillamment redressés par vous, il place Esdras le premier, sous Xerxès, et Néhémie après lui sous le même prince : d'où ce mirifique résultat que vous auriez pu encore m'opposer : Néhémie a voyagé la vingt-cin-

quième année, construit les murs de Jérusalem la vingt-huitième année d'un prince qui n'a régné que vingt ans. (*Ant.*, XI, 5, 7.) Mais si Josèphe aboutit à cette déplorable erreur chronologique, c'est qu'une fois le nom de Xerxès emprunté aux Grecs, il résume sa source biblique, vaille que vaille, mais assez exactement. Mais où placera-t-il l'histoire d'Esther? la transcription d'Achaschvérosch en Xerxès ne s'imposait pas, on l'a bien vu jusqu'à nos jours. En tous cas ce nom singulier différait de celui d'Artachschaschta, que Josèphe avait transcrit tantôt Cambyse, tantôt Xerxès; comme d'ailleurs il n'y avait pas place pour l'histoire d'Esther sous le monarque contemporain d'Esdras et de Néhémie, ni sous Darius, ni sous Cambyse, Josèphe a transcrit notre Assuérus, Artaxerxès; c'était le nom grec du successeur de Xerxès.

Mais sous ce nom d'emprunt, il a encore suffisamment bien reproduit l'histoire d'Esther.

Jusqu'ici nous avons pu nous rendre compte assez exactement du procédé de l'historien juif; nous n'avons nulle part rencontré la légende ou la tradition orale exploitée comme source propre. Si elle se rencontre dans les rapports de Darius avec Zorobabel, c'est parce qu'elle figurait déjà dans le 3e livre d'Esdras.

Dans les temps postérieurs, Josèphe s'appuiera sur des historiens grecs, et de préférence sur des Juifs hellénistes ou des gentils judaïsants, comme Nicolas de Damas; son procédé sera toujours le même : il s'embrouille, mais il reproduit des documents écrits. C'est de ces derniers que nous devons tenir compte. Pour le moment, nous sommes arrivés à un point où il m'est impossible d'indiquer la source. Je rencontre l'histoire d'un certain Bagosès. Que cela ne se suive pas, peu importe; la chronologie est en déroute, je le concède. Toute la question est de savoir si la petite histoire est le résultat d'une harmonisation de Josèphe, ce qui la rendrait fort suspecte, ou si elle se tient par elle-même avec toute vraisemblance.

J'ai établi le synchronisme Esdras-Johanan (Ἰωάννης) — Bagosès — Artaxerxès III. Je le maintiens. La première partie, Esdras et Johanan, est établie par la Bible, au moins pour vous, et c'est un des points les plus ingénieux de votre système. La dernière partie Bagosès — Artaxerxès III suppose l'identité de Bagosès avec l'eunuque Bagoas. Vous la trouvez possible. Je la crois évidente.

Voici le récit de Josèphe :

« Eliasib étant mort, son fils Iouda lui succéda dans le souverain pontificat : après lui son fils Jean le remplaça dans cet honneur. C'est à propos de lui que Bagosès, le général de l'autre Artaxerxès, souilla le temple et imposa comme tribut aux Juifs, avant d'offrir les sacrifices journaliers, de payer pour chaque agneau cinquante

drachmes sur le trésor public. Voici la raison de ce fait. Jean avait pour frère Jésus. Bagosès qui lui était favorable lui promit le souverain pontificat. Cette espérance fit que Jésus chercha querelle à son frère Jean dans le Temple (naos) et celui-ci irrité le tua dans un accès de colère..... Bagosès, le général d'Artaxerxès, apprenant que Jean, le grand prêtre des Juifs, avait tué son propre frère Jésus dans le Temple (hiéron) se présenta aux Juifs fort irrité et leur dit : « Vous avez osé commettre un meurtre dans votre Temple (naos)? » Et comme il voulait entrer, ils l'en empêchaient. Mais il leur dit : « Ne suis-je pas plus pur que celui qui a été meurtrier dans le Temple (naos)? » et il entra dans le Temple (naos) après ces paroles. Ayant donc mis à exécution cette idée (ἐπινοία paraît bien indiquer ici un prétexte, un stratagème), Bagosès eut un grief contre les Juifs pendant sept ans à cause de la mort de Jésus. » (*Ant.* IX, 7, 1.)

Voici maintenant ce que nous lisons dans Diodore de Sicile :

Bagoas, « audacieux et sans scrupules » (XVI, 47), était devenu le tout-puissant favori d'Artaxerxès Ochus. On sait avec quel cruauté ce monarque se comporta en Égypte. Sa fureur alla dépouiller les temples. Que faisait Bagoas? Il revendait bien cher aux prêtres d'Égypte les écritures sacrées qu'on leur avait enlevées!

« Artaxerxès... pilla les sanctuaires et rassembla une quantité d'argent et d'or : il enleva même les écritures des anciens sanctuaires, mais Bagoas les revendit plus tard très cher aux prêtres des Égyptiens. » (XVI, 51.)

La spéculation sur les sanctuaires caractérise cet homme : il ne peut pas y avoir un Bagosès général d'Artaxerxès III, d'ailleurs complètement inconnu à l'histoire, et un Bagoas général d'Artaxerxès III, les deux personnages n'en font qu'un, le favori d'Artaxerxès Ochus, et il faut rayer des commentaires bibliques le Bagosès, général d'Artaxerxès Mnémon. Dès lors nous avons le synchronisme Bagosès — Artaxerxès III. Reste à établir l'anneau central : Johanan (Ἰωάννης) et Bagosès. Il repose, avons-nous dit, sur l'autorité de Josèphe; mais nous pouvons dire maintenant, sur l'autorité de sa source. Car nous ne sommes pas en présence d'une harmonisation synchronique : il s'agit d'une histoire qu'il faut accepter ou rejeter. Le grand prêtre Jean y figure comme meurtrier de son frère, il est en rapports directs avec l'historique Bagosès-Bagoas. Cette petite histoire ne sent pas la légende; elle n'est guère flatteuse pour les Juifs, elle met le général perse dans son vrai jour. Il n'y a donc aucune raison de la rejeter, et j'estime que dans une matière si obscure, ce sont là des indices historiques d'une grande valeur qu'on est heureux de rencontrer. Je m'en tiens donc au synchronisme Esdras, Johanan, Bagoas, Artaxerxès III.

Je n'appliquerai pas, pour ne pas prolonger outre mesure cette

réplique, les mêmes principes de critique à l'histoire de Saneballat. Les mêmes raisonnements conduiront aux mêmes conclusions.

Je dois ajouter un mot cependant, car on pourrait m'objecter avec vous que le caractère d'Ochus n'était guère sympathique, et ce que je viens de dire de son favori Bagosès pourrait se tourner contre moi. Bagosès trouva moyen d'extorquer de l'argent au temple pendant sept ans à l'occasion du sacrilège. Ce prétexte assez spécieux prouve que les Juifs n'étaient pas complètement à sa merci. Il est probable que son inimitié ne se termina qu'avec sa vie, car il demeura au pouvoir jusqu'à sa mort, faisant et défaisant les monarques. Il mourut au début du règne de Darius Codoman, par conséquent vers 325. Sept ans auparavant, en 342, on était en la seizième année du règne d'Artaxerxès III, tandis que le firman d'Esdras datait de sa septième année.

Je n'ai pas à faire le panégyrique d'Ochus : je pourrais alléguer qu'il n'était pas inaccessible aux sentiments d'équité. Lorsque les soldats du pillard Bagoas eurent dépouillé les Grecs qui avaient capitulé à Péluse, Ochus les fit mettre à mort malgré le favori (Diodore XVI, 47). Et souvent l'intérêt importe plus à un prince que la justice. Qui aurait supposé que Julien l'Apostat fût homme à rappeler d'exil des évêques catholiques? — Il voulait les mettre aux prises avec les Ariens! — J'ai dit qu'Ochus pouvait avoir eu un motif analogue au moment de sa campagne contre la Phénicie et l'Égypte. Cela est purement négatif; mais j'ai ajouté, et c'est une coïncidence positive, qu'Artaxerxès III se trouvait à Babylone en 351, d'après la chronologie de Diodore, c'est-à-dire en sa septième année, et qu'Esdras partit de Babylone en la septième année d'un Artaxerxès, muni de son firman royal.

Quant à mon quatrième argument, il serait bien faible, si j'avais voulu dire qu'il répugne au récit biblique d'attribuer à Esdras, lors de sa mission, l'âge de soixante-dix-sept ans. Vous me citez l'exemple du chancelier de l'empire allemand : vous auriez pu trouver dans la situation actuelle un exemple encore plus saisissant et plus auguste. Voici quelle était ma pensée.

J'étais sorti de la lecture de vos réponses avec cette impression que l'intervalle entre Néhémie et Esdras est bien long pour que vos solutions, que je jugeais suffisantes à la rigueur, fussent solidement probables. Je proposais de réduire cet intervalle de treize ans, pensant que cette diminution de temps serait la bienvenue.

Il n'y avait évidemment là qu'une suggestion : peut-être que, jointe à la raison tirée de Josèphe, elle n'est pas sans valeur.

En résumé, la Bible nous laisse libres; elle ne fixe pas de points de repère quant aux chiffres des rois perses. Josèphe nous donne, au milieu d'une chronologie confuse, des renseignements que nous pouvons utiliser. Si les deux rois sont Artaxerxès Ier et Artaxerxès II, il nous faut, contrairement aux faits rapportés par Josèphe, dédoubler Sanaballat, dédoubler Bagoas-Bagosès, procédé qui ressemble à une solution factice. D'ailleurs, cet ordre rapproche Esdras de Néhémie, ce qui est certainement un avantage, et concorde négativement aussi bien que l'autre avec l'histoire profane...

Telles sont, Monsieur le Professeur, les raisons qui ne me permettent pas d'adhérer complètement à votre système. Mais je répète que la partie vraiment importante et féconde de cette nouvelle conception est celle qui établit l'ordre vrai, Néhémie et Esdras. Le synchronisme avec les rois perses est relativement secondaire. En faisant quelques restrictions sur ce point, j'espérais seulement apporter ma contribution à une découverte qui vous fait grand honneur.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem, 5 janvier 1895.

SIPPAR-SÉPHARWAIM

NOTE D'ARCHÉOLOGIE ASSYRIENNE

Des ouvrages de très grand mérite comme l'*Histoire ancienne* (*Les Origines*) de M. Maspéro, ou le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, continuent sans hésitation à identifier le Sépharwaïm biblique avec le Sippar babylonien.

J. Halévy, le premier, contesta cette identification, dans la *Zeitschrift f. Assyr. II*, p. 401, et M. Jensen, dans sa *Kosmologie* (p. 457), se range à son avis. A leur suite, et après avoir vécu plusieurs mois sur les ruines mêmes de Sippar sa Samas, je ne trouve dans les textes bibliques, en faveur de l'ancienne opinion, que des raisons spécieuses, impuissantes à forcer l'assentiment, comme l'assonance des noms, le groupement de Sépharwaïm avec Babel et Koutah, la mention d'un nom divin sépharwaïmite porté par un Assyrien, le fils de Sennachérib, pendant que ces mêmes textes nous fournissent de sérieuses raisons contre l'identification de Sippar-Sépharwaïm.

1° Sépharwaïm formait une seule ville, comme on le voit par II Reg. 19, 13 — Is. 37, 13, עיר *Sépharwaïm*, et si ce duel hébreu a un fondement réel, cette ville était à cheval sur une frontière, un cours d'eau, etc. Le singulier עיר dans עיר *Sépharwaïm* interdit tout rapprochement avec *Sippar sa Samas* et *Sippar sa Anunit* qui étaient deux villes distinctes, avec dieux et temples distincts, entourée chacune d'une enceinte propre, dont Tiglatpiléser Ier se rendit maître successivement (*Table synchronique*). Inapplicable aux deux *Sippar* pris conjointement, l'expression עיר *Sépharwaïm* ne convient pas mieux à l'une de ces villes prise isolément. Pourquoi d'ailleurs l'historien hébreu se serait-il servi ici de la forme du duel (qui existe aussi en assyrien) quand les historiens babyloniens ou assyriens eux-mêmes ne s'en servent pas? Mais il n'y a pas trace de cité double, ni à Sippar sa Samas, ni à Sippar sa Anunit.

Sippar sa Samas s'identifie avec certitude avec les ruines d'*Abou-Habba*, comme le témoignent clairement, entre autres documents trouvés là, l'inscription de Naboubaliddin, les briques de Kourigalzou et Samas-sum-ukin, reconstructeurs du temple. (L'estampille de Nabuchodonosor à Abou-Habba est celle employée pour l'Ésaggil et l'Ézida, à Babylone.) Située à huit heures de Bagdad et à quatre heures

de l'Euphrate, la ruine est entourée d'une belle enceinte presque rectangulaire, dont le grand côté a plus de 1.500 mètres de longueur. Le grand canal reliant le Tigre et l'Euphrate coulait au sud-ouest de la ville, à même l'enceinte. Le temple comprenait une *ziggurrat* entourée d'une double enceinte de salles et de galeries. A côté et en arrière se trouvaient les greniers, les magasins des habitations affectés aux desservants du temple : le tout sur terrasse artificielle, et séparé de la ville proprement dite par une route de 20 mètres de large. Dans la ville, il n'y a que des maisons privées; nulle part, un vestige de temple à Anunit.

Sippar sa Anunit devait se trouver à proximité de *Sippar sa Samas*. Tiglatpiléser Ier, dans le tracé de son expédition, place *Samas sa Anunit* après *Dour Kourigalzou* (Aqerqouf), et *Sippar sa Samas* (Abou Habba), mais avant *Babel*. Dans ces conditions, je ne vois que la petite ruine de *Dêïr* à identifier avec *Sippar sa Anunit*. Elle est située à deux heures nord-est d'Abou Habba, entourée d'une magnifique enceinte, à proximité du lit desséché d'un ancien canal, au milieu d'une campagne extraordinairement fertile. La ville était très petite. M. W. Budge y a fouillé pendant un mois, j'y ai travaillé quelques jours, insuffisamment pour retrouver le temple d'Anunit, si toutefois c'est bien là que se trouvait la ville d'Anunit.

2° D'après II Reg. XVII, 30, les dieux de Sépharwaïm étaient *Adarmélek* et *Anamélek*, et on leur immolait dans le feu des enfants comme victimes.

Or le dieu unique et constant de Sippar sa Samas est bien connu : Samas et toujours Samas, comme Anunit, à Sippar sa Anunit. Qu'on ne dise pas que l'écrivain s'est servi d'une transcription, adaptant le dieu solaire de son pays à celui d'un panthéon étranger. Il ne l'a pas fait pour Nergal, Nibchaz, etc. Dans le monde sémitique, une telle adaptation, pour Samas au moins, était parfaitement inutile. Puis, le dieu Anamélek deviendrait la déesse Anunit?

Quelques assyriologues ont pu adopter cette lecture *Adar* pour désigner le dieu NIN-IP, qui est une forme encore peu définie de Samas (Voir JENSEN, *Kosmologie*, Append.), mais cette opinion supposait précisément ce qui est à prouver, l'identification de Sippar avec Sépharwaïm.

Quant au nom du fils de Sennachérib, Adarmélek, qui semble fleurer l'assyrien, sa parfaite ressemblance avec le nom du premier dieu de Sépharwaïm est trop étrange pour en tirer une conclusion quelconque.

Qui ne sait d'ailleurs que l'usage de faire passer par le feu, ou de brûler les enfants, en sacrifice aux dieux, n'est jamais mentionné

dans les textes assyriens, au lieu que nous le voyons pratiqué dans les pays chananéens? (Cf. Lev. XVIII, 21; XX, 3; II Reg. XXIII, 10.)

3° Dans Isaïe, XXXVII, 13 et II Rois, XIX, 13, il est question de rois de Sépharwaïm.

Or, nulle grande ville de Chaldée n'eut jamais moins de roi que Sippar sa Samas. J'y ai trouvé des briques de Idin Dagan, Bour Sin, rois d'Our, antérieurs au premier Empire babylonien. Rassam y a trouvé des souvenirs de Naram-Sin, et nous connaissons les rois babyloniens ou assyriens de qui plus tard elle dépendait, et qui restaurèrent son temple ou son enceinte. A aucune époque, il n'est question d'un roi local; je dirai même qu'à partir d'une certaine époque, une royauté y eût été impossible. Sippar sa Samas n'a vraiment été une grande ville que sous la première dynastie de Babylone. Tous les documents extraits de la ville proprement dite sont de cette époque. Tous ceux qui appartiennent au nouvel Empire babylonien ou aux époques qui le précèdent immédiatement sortent du massif du temple. Il est probable que Sippar sa Samas, après sa destruction par les *Suti* (à une époque indéterminée, entre 2000 et 1000), ne refleurit plus comme cité. Le temple, en revanche, fut relevé, entretenu, et le sacerdoce gratifié de privilèges extraordinaires, comme il se peut voir dans l'inscription du roi Nabubaliddin.

C'est sans doute à raison de cette prépondérance de l'élément sacerdotal, qu'on ne trouve qu'à Sippara sa Samas, des inscriptions votives où le *dieu* est dit *roi* de la ville :

A Samas
Au roi de Sippar
mon roi,
moi Kourigalzou
etc.

et encore :

A Samas
Au roi de Sippar
mon roi,
moi Samas sum ukîn
etc.

Moins encore est-il permis de parler de rois, à *Sippar sa Anunit*, à moins d'identifier cette ville avec celle d'*Aganê*, en ce sens qu'elles auraient existé successivement sur le même emplacement. Le titre de *roi d'Aganê* a été porté, mais à une époque à laquelle il ne sau-

rait être fait allusion dans les textes bibliques qui nous occupent.

4° Sépharwaïm était très probablement une ville de Syrie. Halévy en fait סברים Ezech. XLVII, 16 (Cf. *Zeitsch. f. Ass.* II, 402). De fait, elle est presque toujours nommée avec Hamath dont nous connaissons l'emplacement. Dans les passages mentionnant les villes de Babel et de Koutha (II Reg. XVII, 24, 30, 31) Sépharwaïm n'est pas groupée avec elles, mais avec et après Hamath.

Dans Isaïe 36, 19; 37, 13, Sennachérib, afin d'effrayer les Jérusalémistes assiégés, leur fait rappeler les noms des villes précédemment tombées sous les coups des Assyriens. Pour obtenir mieux l'effet désiré, ne fallait-il pas que ces villes (dont Sépharwaïm) fussent quelque peu connues des Juifs, et assez voisines de la Palestine?

V. Scheil, O. P.

Paris.

ÉTUDE CRITIQUE

SUR LE CODEX PATIRIENSIS DU N. T.

Au cours des recherches qu'un long séjour à Rome, de 1887 à 1889, nous permit de poursuivre dans le fonds grec de la bibliothèque Vaticane, et dont nous avons consigné les résultats principalement dans la monographie qui a pour titre *L'abbaye de Rossano, contribution à l'histoire de la Vaticane* (Paris, 1891), — nous eûmes la bonne fortune de mettre la main sur un manuscrit provenant de l'abbaye de Rossano (*Lo Patir*), et qui renfermait vingt et un feuillets palimpsestes ayant appartenu à un manuscrit oncial du Nouveau Testament (Act. Cath. Paul.). Nous avons décrit ces vingt et un feuillets dans le livre ci-dessus mentionné (p. 62 et p. 71-74); à son tour notre savant ami, M. Grégory, les a décrits dans ses Prolégomènes (p. 447-448) au *Novum Testamentum* (ed. VIII^a crit. mai.) de Tischendorf, et nous ne saurions mieux faire que de reproduire la description de M. Grégory :

ב : Romæ Vat. Gr. 2061, olim Basil. 100, antea Patiriensis 27.

sæc. V, 30 cm circ × 27 cm circ, membr tenuiss rescript, foll. [codex habet 316] 21 (haec sunt folia 198.199.221.222.229.230.293—303.305—308), coll. 3 (21.5 cm×5.3 cm; coll. 3 = 19.5), ll. 40 vel 41, litt 12—15 in lin, litt alt. .0035, litterae unciales purae rotundae et quadratae carent ut videtur spiritibus et accentibus, neque habent ι et υ puncta; litterae sub initium paragraphorum non multo maiores (circ .0045) columnae limitem excedunt sed non toto corpore; compendia usitata occurrunt; non nisi punctum simplex ad summam litteram adhibetur; librorum tituli perbreves sunt, ut προς θεσσαλονικεις α, ιωαννου β; sub finem libri uniuscuiusque vacat quidquid spatii e columna superest ita. ut cum libro novo incipiat columna nova; non vid Euth habere :

continet *Act* 26,4—27,10 (f. 221); 28,2—31 (f. 302); *Iac* 4,14—5,20 (f. 222); 1 *Pe* 1,1—10; 2 *Pe* 2,[2?]—3,15 (f. 301); 1 *Ioh* 4,6—5,21 (f. 308); 2 *Ioh* 1—13 (f. 307 r); 3 *Ioh* 1—15 (f. 307v); *Rom* 13,4—15,9 (f. 305); 1 *Cor* 4, [4?] —6, 16 (f. 297); 12,23—14,21 (f. 306); 15,3—16,1 (f. 198); 2 *Cor* 4,7—6,8 (f. 303); 7,15—10,6 (f. 199); *Eph* 5, [5?]—6, [22?] (f. 300); *Phil* 1,1—2,9 (f. 230); *Col* 1,20—4,6 (f. 229. 293); 1 *Thess* 1,1—2 (f. 293 v); 1 *Tim* 5,6—6,45 (f. 298); 2 *Tim* 1,1—2,25 (f. 295); *Tit* 3,13—15 (f. 294 v); *Philem* 1—25 (f. 294 r et v); *Hebr* 11,32—13,4 (f. 299). De ordine Act Cath Paul nondum liquet; ordo usitatus perspicuus est Col 1 Thess et Tit Philem et 2 Ioh 3 Ioh, pæne perspicuus Philem Hebr. De textu etiam nondum lecto non liquet.

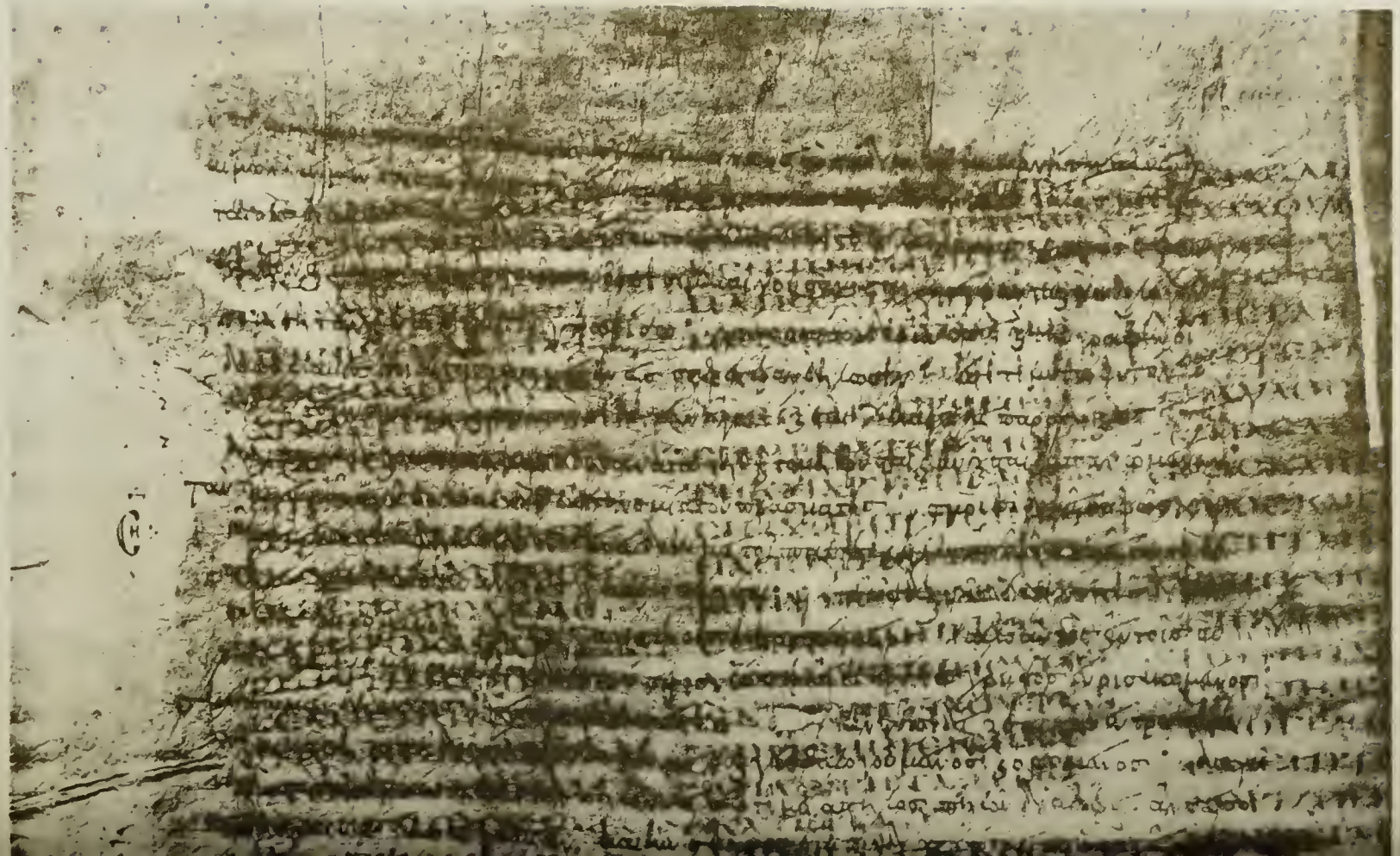
« Codex ille rescriptus usque ad finem sæculi XVII (1696-1699) fuit monasterii sanctæ Mariæ de Patirio, suburbii Rossanensis, in Calabria, et inde in bibliothecam monasterii S. Basilii de Urbe translatus est. Folia hæc detexit Montefalconius (1) dum codices in monasterio Basiliano excutiebat; Vitalius vero, qui hos codices in usum Blanchini rescensuit (2), de codice 100 silet, etsi multus est in 97 et 101. Maius, cardinalis doctissimus, folia hæc rescripta in tabellis suis notavit : Vatican. Lat. 9569, et fortasse notitiam publici juris fecisset, si præfationem in editionem suam codicis Vat. 1209 (codicis B) ipse scripsisset. Vir clarissimus Petrus Batiffol, quem jam supra ad codicem Φ evangeliorum nominavi, folia casu perspexit mense Aprili anni 1887. « Casu » scripsi, melius scripsissem « cura » vel « ex proposito », nam presbyter ille in manibus habet historiam codicum in bibliotheca Vaticana Patiriensium. Quoniam vero historia illa, cui etiam foliorum nostrorum editio subiungetur, vix ante annum peractum lucem videbit, ipse Batiffolius, qua est humanitate, schedas suas mihi commodavit ut foliorum et litterarum rationem accuratius intellegerem. »

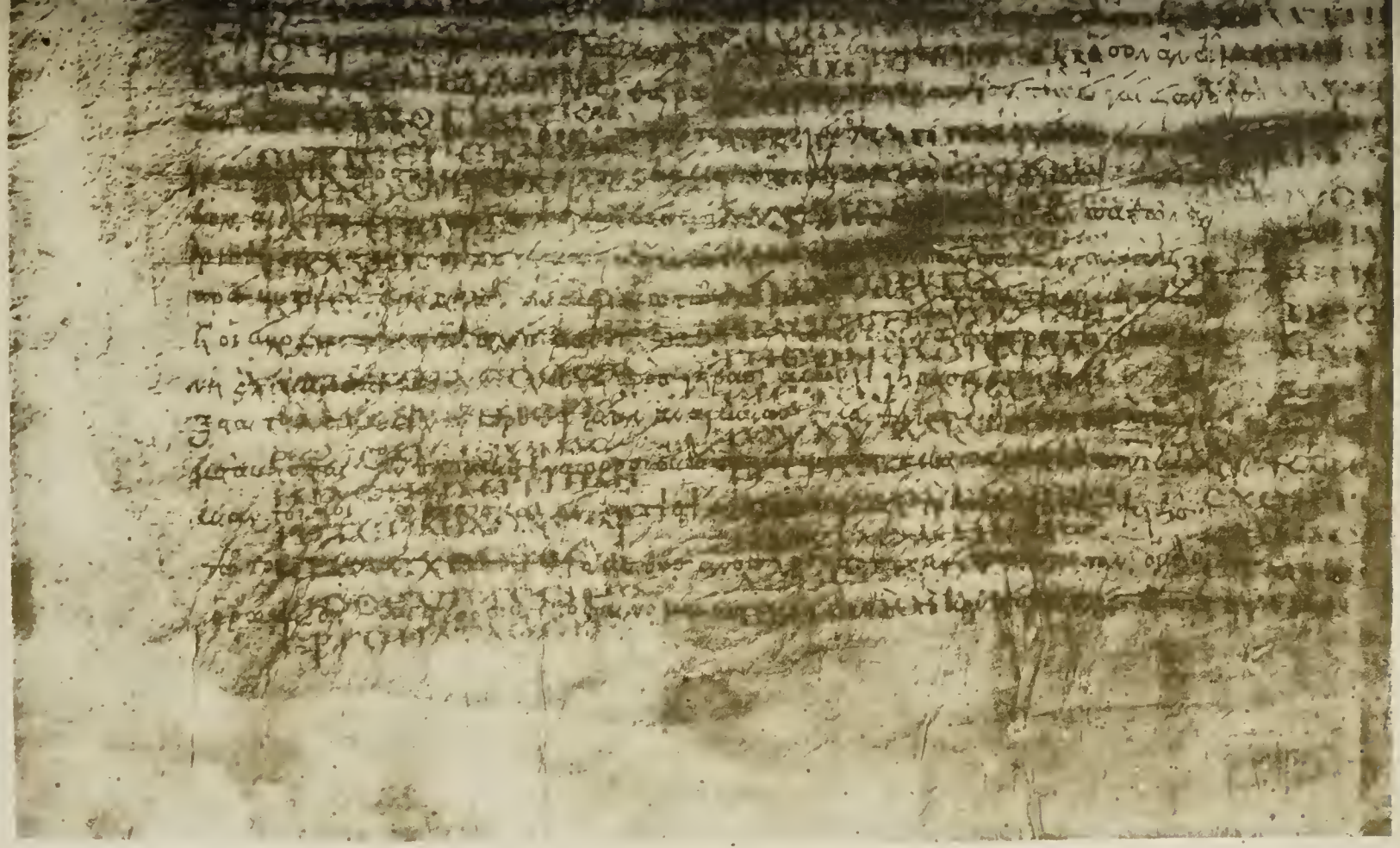
Au moment où M. Grégory publiait ces lignes (1890), il était exact de dire : « De textu etiam nondum lecto non liquet ». Dans les dernières semaines de mon séjour à Rome cependant j'avais déchiffré de mon palimpseste ce qui était déchiffrable à l'œil nu. Pour lire davantage, il aurait fallu toucher au manuscrit, fort compromis déjà par les manipulations du cardinal Mai ; il aurait fallu décoller les feuilles de papier pelure collées par Mai sur un côté de chaque feuillet pour empêcher le parchemin traité par les réactifs de s'émietter ; pareilles libertés ne sont nulle part données aux lecteurs de palimpsestes. J'ai donc lu moins de la moitié de mes vingt et un feuillets. Mais ces bribes de texte pouvaient donner quelques indications sur la nature du texte de mon manuscrit.

M. le prof. Sanday, de l'université d'Oxford, un des savants d'Europe qui ont rendu le plus de services en ces dernières années à l'étude textuelle du N. T., a bien voulu prendre connaissance du texte transcrit par moi et me faire part de ses observations et conclusions dans la notice que voici. Qu'il veuille bien agréer nos remerciements les meilleurs. Et qu'il veuille bien en agréer aussi pour nous avoir autorisé à les publier dans cette *Revue*. Dans un temps où l'on parle beau-

(1) Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum MSS*, Paris, 1739, vol. I, p. 195 ; *Diarium Italicum*, Paris, 1702, p. 214.

(2) Bianchini, *Evangeliarium quadruplex*, Romæ, 1749, vol. II, pars 1, p. dvi-dxxv.





Héliotypie H. Bagle, Paris

COD. VATICAN. GR. 2061 (PATIRIENSIS)

(REDUIT DE 1/10me)

coup d'union et où toutes les consciences chrétiennes la désirent, il faut bénir la science pure qui la devance.

P. B.

« Accipias quaeso, vir amicissime, notulas aliquot, quas tam diu promissas tam sero missas vehementer doleo. Sunt autem quae sequuntur. Scilicet imprimis amplissimum illum apparatum Tischendorfianum conferendum duxi, ut indoles codicis nostri manifestius eluceret.

COLLATIO LECTIONUM NOTABILIORUM

1. Rom. XIV. 10. χριστοῦ $\aleph^{c}$ LP etc.; Syrr. Goth.; Orig. *semel* Did. *bis* Chrys. *bis al.* — Θεοῦ $\aleph^{*}$ABC*DEFG; Latt. Memph. Arm. *codd.;* Orig. lat. *diserte al.*
2. — 11. ἐπουρανίων [καὶ ἐπ]ιγείων (*ex* Phil. II. 10) Cod. Patir. *ut videtur solus codicum.*
3. — [πᾶσα] γλῶσσα ἐξομ. $\aleph$ACD^{b}LP etc. ἐξομ. πᾶσ. γλῶσσ. BD$^{*et\,c}$ EFG *al.*
4. — 13. [κ]ρινοῦμεν Cod. Patir. — κρίνομεν P, 37*. — κρίνωμεν *rell.*
5. — [τῷ ἀ]δελφῷ αὐ[τῶν] Cod. Patir. — *om.* αὐτῶν *rell.*
6. — 14. δι' ἑαυτοῦ $\aleph$BC *al. plur.* — δι' αὐτοῦ ADEFGLP etc.
7. — 19. διώκομεν $\aleph$ABFGLP *al.* — διώκωμεν CDE etc.
8. — 21. *Post* προσκοπτει *nihil addunt* $\aleph^{*et\,a}$ AC, 67**; Pesh. Memph. Aeth.; Orig. *et* Orig.-lat. *al.*
— *add.* ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ $\aleph^{c}$BDEFGLP etc.
9. — 22. πίστιν ἔχεις DEFGLP etc.; *verss plur.*; Chrys. Theodrt. *al.* — πίστιν ἣν ἔχεις $\aleph$ABC; Vulg. *codd. non opt.* Memph.; Orig.-lat. Aug. *bis* Pelag.
10. — 23. *Nihil addit* Cod. Patir. *cum* $\aleph$BCD*E *al. pauc.; verss. plur.*
— *Addunt Doxologiam hic tantum* L, *minusc. et lection. quam plur. Codd. ap.* Orig.-lat.; Syr. Harcl.; Chrys. Cyr. alex. Theodrt. *al.*
— *Addunt hic et ad finem epistolæ* AP, 5, 17; Arm. *codd.*
11. *Ibid.* XV. 2. ὑμῶν D^{b}FGP *al. plur.;* Orig.-lat. *bis* Chrys. *semel al.* — ἡμῶν $\aleph$ABCD$^{*et\,c}$ L *al. plur.*
12. — 4. προεγράφη $\aleph^{c}$ALP etc. — ἐγράφη $\aleph^{*}$BCDFG, 67** 80.
13. — ἵνα (Ειγα cod.) καὶ Cod. Patir. — ἵνα (*om.* καὶ) *rell.*
14. — καὶ διὰ τῆς παρακλ. $\aleph$ABC*L *al. plur.* — *om.* διὰ C$^{corr.}$ DEFGP *al. plur.*
15. — 5. κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν $\aleph$AC*FP *al.* — κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν BCD^{2} DEG L etc.
16. — 7. ἡμᾶς BD*P, 47 *al.* — ὑμᾶς $\aleph$ACD$^{b\,et\,c}$ EFGL etc.
17. — 8. λέγω δὲ L etc.; Syrr. Arm.; Chrys. *al.* — λέγω γὰρ $\aleph$ABCDFGP *al.*
18. — Ἰησοῦν Χριστὸν DEFG *al pauc.* Χριστὸν Ἰησοῦν LP etc. — Χριστὸν (*tantum*) $\aleph$ABC.
19. — γεγεννῆσθε Cod. Patir. — γεγενῆσθαι $\aleph$AC^{2}D^{c}ELP etc. — γενέσθαι BC*D*FG.
20. 1 Cor. XII. 28. εἶτα χάρισμ. KL *al. pler.;* Theodrt. *al.* — ἔπειτα $\aleph$ABC, 17 *al.;* Bas. Cyr.-Hier. Cyr.-Alex. *al.*

21. 1. Cor. XII. 31. χαρίσματα (*om.* τὰ) FG. — τὰ χαρίσματα *rell.*
22. *Ibid.* XIII. 2. πάντα τὰ μυστήρια Cod. Patir. — τὰ μυστήρια τὰ πάντα FG. — τὰ μυστήρια πάντα *rell.*
23. — 3. καυχήσομαι (?) *codd. Lat. et Græc. ap.* Hieron.; Ephr. *semel.* — καυχήσωμαι ℵAB, 17. — καυθήσομαι DEFGL etc. — καυθήσωμαι CK *al plur.;* Ephr. *semel.*
24. — οὐθὲν ὠφ. ℵA, 17 *al. pauc.* — οὐδὲν BCDEFGKL etc.
25. — 8. εἴτε δὲ ℵABC²D^b et c EL etc. — εἴτε (*om.* δὲ) C*D*FGKP *al. pauc.*
26. — 11. ὅτε νήπ[ιος ἤμην] Cod. Patir. — ὅτε ἤμην νήπιος *rell.*
27. — ἐλαλου[ν ὡς νήπιος] ἐφ[ρ.] ὡς νήπ. ἐλογ. ὡς νήπ. ℵAB, 17 *al.* — ὡς νήπιος ἐλάλουν ὡς νήπ. ἐφρ. ὡς νήπ. ἐλογ. DEFGKLP etc.
28. — ὅτε γέγο[να] ℵ*ABD*, 67** *al.* — ὅτε δὲ γέγ. ℵ^c D^c EFGKLP etc.
29. *Ibid.* XIV. 21. ἑτέροις DEFGKLP etc.; Marcion *ap.* Epiph. Orig. Hippol. Chrys. Cyr.-Alex. *al.* — ἑτέρων ℵAB, 17 67** *al.*
30. — 23. λαλοῦσιν 137 (*et mutato ordine* 47*). — λαλῶσιν *rell. ut videtur.*
31. — 29. προφῆται (*om.* δὲ) Cod. Patir. — προφῆται δὲ *rell. ut videtur.*
32. — 37. εἰσὶν ἐντολαί — ἐντολαί D^b et c E** KL etc.; Chrys. Theodrt. *al.* — ἐστὶν ἐντολή ℵAB, 17; Aug. — ἐστὶν ἐντολή ℵAB, 17; Aug. — ἐστίν (*tantum*) D*E*F^gr. G, 14; Orig. Hil. *et fortasse* Ambrst.
33. — 38. ἀγνοείτω ℵ^c A^r BD^b et c EKL etc.; Chrys. Theodrt. *al.* — ἀγνοεῖται ℵ*A*D*FG; Orig. Orig.-lat. Amb. Ambrst. *al.*
34. — 39. γλώσσαις μὴ [κωλ. DEFGKL etc. — μὴ κωλ. γλώσσ. ℵABP, 17, 37 *al. pauc.*
35. — 40. πάντα (*om.* δὲ) KL etc. — πάντα δὲ ℵABDEFGP *al.*
36. 2 Cor. V. 10. φαῦ[λον] ℵC, 17, 23, 37, 39; Orig. *pluries* Eus. *bis* Ath. Chrys. Cyr.-Alex. *al.* — κακόν BDEFGKLP etc. Orig. *bis* Eus. *semel* (*sicut typis impressum est*) Chrys. Theodrt. *al.*
37. — 12. οὐ γὰρ πά[λιν] D^c EKL etc. — οὐ πάλιν ℵBCD*FG *al.*
38. — 15. ὅτι εἰ ε[ἷς ℵ^c C* *al.;* Ath. *codd.* Did. Bas. *bis vel semel al. om.* εἰ ℵ*BC²DEFGKLP etc.
39. — 16. [εἰ] καὶ (ΗΗ καὶ ἔγνω Cod. Patir.) ℵ*BD*, 17, 39; Orig. *ter* Eus. *semel* Greg.-Nyss. — εἰ δὲ καὶ ℵ^c C²D^b et c ELP etc.; Chrys. *al.* (*leguntur etiam* εἰ δὲ, εἴγε καὶ' εἰ γὰρ καὶ). — καὶ εἰ FG; Orig.-lat. Aug. *al. Latt.*
40. — 17. καινά ℵBCD*FG, 67**; Lat. Vet. Vulg. *codd. opt.;* Clem. Ath. *codd. bis* Cyr.-Alex. Hil. Amb. *al.* — *add.* τὰ πάντα D^b et c EKLP etc.; Did. Chrys. *ter al. plur.*
41. — 21. τὸν μὴ γνόντα ℵ*BCD*FG, 17, 67** 71, 137; Latt. Memph.; Orig. *bis* Eus. Ath. Did. *al.* — τὸν γὰρ μὴ γνόντα ℵ^c D^c EKLP etc.; Syrr. Arm. Acth. Goth.; Chrys. *al.*
42. *Ibid.* VI. 4. συνιστάντες, ℵ*CD*FG, 17 *al.* — συνιστάνοντες BP, 31 73 *al.* — συνιστῶντες ℵ^c D^c EKL etc.
43. — 5. καταστασίαις F^gr. G^gr. — ἀκαταστασίαις *rell.*
44. *Ibid.* IX. 4. λέγω[μεν] ℵBC^r LP etc. — λέγω C*DEFG, Ambrst. Aug.
45. — 5. εἰς ὑμᾶς ℵCKL etc. — πρὸς ὑμᾶς BDEFG, *minusc. tres.*
46. — καὶ μὴ ὡς ℵ^c BCD^gr. E^gr. KLP etc. — μὴ ὡς ℵ*FG *al. pauc.*
47. — 7. προαιρεῖται DEKL etc.; Chrys. Theodrt. *al.* — προῄρηται ℵBCP, *al. pauc.*
48. — 8. δυνατὸς C²D^b et c EKLP etc. — δυνατεῖ ℵBC*D*FG.

49. 2 Cor. IX. 10. σπέρμα ℵCD$^{b\ et\ c}$EKLP etc. — σπόρον BD*FG, 80.
50. — χορηγήσαι.. πληθύναι.. αὐξήσαι ℵ^{c}D^{c} [F$^{gr.}$G$^{gr.}$ *ex parte*] KL etc. — χορηγήσει.. πληθυνεῖ.. αὐξήσει ℵ*BCD*P *al.*
51. — 15. χάρις (*sine* δὲ) ℵ*BC*D*FG, 17 *al.* — *add.* δὲ ℵ^{c}C^{2}D$^{b\ et\ c}$EKLP etc.
52. Col. I. 21. ἀποκατήλλαξεν ℵACD^{c}EKLP etc. — ἀποκατηλλαγητε B, (17). — ἀποκαταλλαγέντες D*F$^{gr.}$G; Lat.-Vet. Goth.; Iren.-lat. Ambrst. *al.*
53. — 23. πάσῃ τῇ κτίσει ℵ^{c}D^{c}EKLP etc. — *om.* τῇ ℵ*ABCD*FG etc.
54. — 25. ἐγὼ παῦλος ℵ*AP, 17 *al.* — *om.* παῦλος *rell.*
55. — 26. νῦν ℵBCFGP, 17, 37 *al.* — νυνὶ ADEKL etc.
56. — 27. ὅ ἐστιν ABFGP, 17, 47, 67**. — ὅς ἐστιν ℵCDEKL etc.
57. *Ibid.* II 1. [ἑοράκα]σιν (*vel.* ἑωρ.) ℵ^{c}D^{c}EKL etc. — ἑορακαν (*vel* ἑωρ.) ℵ*ABC D*P.
58. — 2. πλοῦτον ℵ^{c}DEKLP etc. — πλοῦτος ℵ*B (*item* AC, 17, 67**).
59. — [τοῦ?] Θεοῦ πατρὸς [*add.* τοῦ AC, 4] Χριστοῦ ℵ$^{*\ et\ c}$AC, *minusc. pauc.:* Vulg. *codd. opt.* Memph. *cod.* Theb. — τοῦ Θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ 47, 73; Pesh. Memph. *cod.;* Theod.-Mops. lat. Chrys. *codd.* — τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ ℵ^{c}; Harcl. *txt.* — τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ D^{c}EKL etc.; Harcl. *cum asterisco;* Theodrt. *al.* — τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐν Χριστῷ (*vel similia*) 17; Arm.; Clem.-Alex. *bis* Ambrst. — τοῦ Θεοῦ ὅ ἐστιν Χριστός D*; Aug. Vigil.-Thaps.; *et his propius accedit* Ae th. — τοῦ Θεοῦ Χριστοῦ B; Hil. — τοῦ Θεοῦ (*tantum*) D^{b} P, 37 67** *al pauc.*
60. — 4. Τοῦτο δὲ ℵ^{c} A$^{corr.}$CDERLP etc. — *om.* δὲ ℵ* A* (*ut videtur*) B.
61. — 7. ἐν [τῶ θεμελί]ῳ τῶν ἀ[ποστό]λων Cod. Patir. — ἐν αὐτῷ *rell.*
62. — *Post.* βεβαιούμ. *add.* ἐν αὐτῷ Cod. Patir. — *om.* ἐν αυτῷ *rell.*
63. — [ἐν]αὐτῇ (*tantum*) P; Jo.-Damasc. (*txt.*). — ἐν εὐχαριστίᾳ (*tantum*) ℵ*AC, 17 *al.;* Vulg. *codd.* Memph. Aeth. — ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ BD^{c} EKLP etc.; Syrr. Arm.; Chys. Theodrt. — ἐν αὐτῷ ἐν ευχαριστίᾳ ℵ^{c} D*; Vulg. *codd.* Harcl. *marg.*
64. 2 Tim. II. 7. δοθει Cod. Patir. — δώσει ℵAC*DEFG, 17, 67**. — δώῃ C^{c}KLP etc.
65. — 8. κατὰ τοῦ εὐ[αγγελ]ίου Cod. Patir. — κὰτὰ τὸ εὐαγγέλιον *rell.*
66. — 11. καὶ [πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος] 74 a$^{ser.}$. — *om. rell.*
67. — 12. συνβασιλευομεν D*. — συνβασιλεύσομεν (*vel* συμβ.) ℵD^{b}EK. — συνβασιλευσωμεν (*vel.* συμβ-) ACLP.
68. — ἀρνούμεθα ℵ^{c} DEKLP etc. — ἀρνησόμεθα ℵ*AC, 17 *al.*
69. — 14. τοῦ Κυρίου ADEKLP etc. — τοῦ Θεοῦ ℵCFG, 37, 43, 67' *al.*
70. — εἰς οὐδὲν ℵ^{c} DEKL. — ἐπ' οὐδὲν ℵ*ACP, 17 (FG ἐπ' οὐδενὶ).
71. — 18. ἀνάστασιν ℵFG, 17. — *præm.* τὴν ACDEKLP etc.
72. — *om.* ἤδη Cod. Patir. — *ins. rell.*
73. Jac. IV. 14. ἔπειτα δὲ *minusc.;* Iheb. — ἔπειτα καὶ ℵABK, 5, 32, 47 *al.* — ἔπειτα δὲ καὶ LP, 31, 40 *al.*
74. — 15. ζήσω[μεν]... ποήσωμεν KL etc. — ζησομεν... ποιήσομεν ℵABP *al.*
75. *Ibid.* V. 3. [κατίωται?] καὶ ὁ ἄργυρος A, 13. — καὶ ὁ ἄργυρος κατίωτ. *rell.*
76. — ὁ ἰὸς ὡς πῦρ ℵ^{c}AP, 5, 13 *al.* — *om.* ὁ ἰὸς ℵ*BKL etc.
77. — 4. εἰσεληλύθεισαν Cod. Patir. — εἰσελήλυθεν A; Joh.-Damasc. — εἰσελήλυθεν B P. — εἰσεληλύθασιν ℵKL etc.
78. — 5. ὡς ἐν ἡμέρᾳ ℵ^{c}KL etc.; Syrr. Arm.; Ephr. Cyr.-Alex. *al.* — *om.* ὡς ℵABP, 13, 81; Latt. Memph.

79. Jac. V. 7. ἕως ἂν λάβῃ ℵP, 13 *al plur.;* Harcl. *marg* — *om.* ἂν ABKL *al.;* Harcl. *txt.*

80. — πρόϊμον (*tantum*) B, 31*; Vulg. Iheb. Arm. *atque ut videtur* Aeth — *præm.* ὑετὸν AKLP etc.; Pesh. Harcl. *txt.* — *præm.* καρπὸν ℵ, 9; ff Memph. Harcl. *marg.*

81. — 8. μακροθυμήσατε ABKP etc.; ff Vulg. *codd.* Syrr. Aegyptt. Arm. — *add.* οὖν ℵL, 9, 18; Vulg. *codd.* Aeth.

82. — 9. ἀδελφοί μου (μου A. 13; *verss. aliq.: om. rell.*) κατ' ἀλλήλ. ABP, 5, 13, *al.* — κατ' ἀλλήλ. ἀδελφοί μου ℵL etc.

83. — κατακριθῆτε *minusc. pauc.* — κριθῆτε ℵ ABKLP etc.

84. — 10. Ὑπόδειγμα δὲ Cod. Patir. — *om.* δε *rell.*

85. — λάβετε... καὶ τῆς μακροθυμίας ἔχετε Cod. Patir. (*videtur enim aliquid post* μακροθ. *excidisse*) *cum* ℵ^{c}, 5, 40$^{mg.}$ 73. — *om.* λάβετε A, 13; Aeth. — *om.* ἔχετε *rell.* (*habent* A 13 Aeth).

86. — τῷ ὀνόματι AKL etc. — ἐν τῷ ὀνόματι ℵBP, 5, 15, *al.*

87. — τοῦ Κυρίου 5, 31, 69 *al.* — Κυρίου (*om.* τοῦ) *rell.*

88. — 11. ὑπομένοντας KL. etc. — ὑπομείναντας ℵABP, 1, 5, 7, *al.*

89. — 12. [ἀδελ]φοί (*tantum*) Cod. Patir. *add.* μου *rell.*

90. — εἰς ὑπόκρισιν KLP etc. — εἰς κρίσιν 43, 95*. — ὑπὸ κρίσιν ℵAB, 8, 13, *al.*, *verss. plur.*

91. — 14. τοῦ [Κυρίου] ℵKLP etc. — *om.* τοῦ A, 38, 67, *al.* — *om.* τοῦ Κυρίου B.

92. — 15. ἦν Cod. Patir. — ἢ *rell.*

93. 2 Pet. II. 21. αὐτοῖς ἦν AP, 31. — ἦν αὐτοῖς ℵBCKL etc.

94. — ἐπιστρέψαι KL etc. (? *add.* εἰς τὰ ὀπίσω Cod. Potir. *ex laeunæ magnitudine cum* 9, 69, 219). — ὑποστρέψαι (*tantum*) BCP, 15, 18, 66**, 68. — εἰς τὰ ὀπίσω ἐπιστρέψαι 137, 214. — εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ℵA, 5, 8, 13 *al.*

95. — 22. ἀ[ληθοῦς] Cod. Patir. — *præm.* τῆς *rell.*

96. — κύλισμα ℵAKLP etc. — κυλισμὸν BC*, 29, 66** *al.*

97. *Ibid.* III. 3. γινώσκον[τες πρῶ]τον Cod. Patir. — πρῶτον γινώσκοντες *rell.*

98. — *Om.* ἰδίας Cod. Patir. — *habent rell.*

99. — ἐπιθ. αὐτῶν BCKLP *al.* — αὐτῶν ἐπιθ. ℵA *al.*

100. — 5. συνεστῶσα ℵ^{c}ACLP etc. — συνεστῶτα ℵ*. — συνεστώσης B.

101. — 7. τῷ αὐτοῦ ℵCKL etc. — τῷ αὐτῷ ABP, 27, 29, 69 *al.*

102. — 9. *om.* ὥς τινες βραδοτῆτα ἡγοῦνται Cod. Patir. — *habent rell.*

103. — εἰς BCKLP etc. — δι' ℵA, 5, 13, 69 *al.*

104. — ἡμᾶς KL etc. — ὑμᾶς ℵABCP, 5, 7, 9 *al. plur.*

105. — 10. ἡμέρα BC, 114 *al. pauc.* — ἡ ἡμέρα ℵAKLP etc.

106. — κλέπτης (*sine addit.*) ℵABP, 5, 13, 25 *al.* — *add.* ἐν νυκτ CK L etc.

107. — οὐρανοὶ ℵKL, 1, 3, 31 *al.* — *præm.* οἱ ABC, 13 *al.*

108. — ῥυζηδὸν ℵAK, 26, 28 *al.* — ῥοιζηδὸν BCLP etc.

109. — λυθήσεται ℵBCP, 36. — λυθήσονται AKL etc.

110. — κατακαήσεται AL etc.; Vulg. *codd.* Harcl. *txt.* Memph. Aeth.; Cyr.-Alex. Aug. *al.* — εὑρεθήσεται ℵBKP, 27, 29, 66**; Philox. *codd. opt.* Harcl. *marg.* Arm. — οὐχ εὑρεθήσεται Philox. *cod.* Theb. — ἀφανισθήσονται C. — *om.* κατακαησεται etc. m. — *om. totum comma* (καὶ γῆ... κατακαήσεται) Vulg. *codd. opt.; patr. aliq.*

111. 2 Petr. III. 12. Κυρίου CP, 27, 29, 39, 66** *al.* — Θεοῦ ℵABKL etc.
112. — τήκεται ℵABKL etc. — τακήσεται C, 7, 15, 16, 18 *al.* — τακήσονται P.
113. — 13. καινὴν (κενὴν Cod. Patir.) γῆν ℵ A. — γῆν καινὴν BCKLP etc.
114. — [ἐπάγγ]ελμα BCKLP etc. — ἐπαγγέλματα ℵA, 5; *verss.*
115. — κατοικεῖ *codd. plur.* — ἐνοικεῖ A, 13, 69, 137, 214.

TEXTUS INDOLES

His lectionibus perpensis, textum codicis tali modo compositum finxeris.

1. Verae videntur atque authenticae lectiones quae sequuntur : 3, 6, 10, 14, 25, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 49, 55, 80 (lectio optima etsi a paucis tantum testibus corroborata), 81, 82, 99, 105, 106, 109, 112, 114, 115.
2. Aut verae sunt aut ad veras propius accedunt : 7 (lectio vetustissima sed vix sincera), 8, 16, 23, 33, 56, 69, 71, 91, 100, 103.
3. Lectiones non verae sed primis Christianismi temporibus illatae videntur : 9, 15, 18, 21, 24, 29, 34, 36, 38, 42, 43, 47, 50, 52, 54, 58, 59, 60, 63, 67, 68, 70, 71, 73, 75, 76, 77, 79, 86, 93, 96, 101, 107, 108, 110, 111, 113.

   Ex his aliae aliam habent et originem et indolem. — I. Cum codicibus praesertim graeco-latinis conspirant : 18, 42, 67; 21, 43; 9, 11, 29, 34, 47, 50, 58, 60, 68, 70. — II. Contra ex orientali ne dicam Alexandrino fonte derivatae videntur: 15, 24, 36, 38, 54, 59, 73, 75, 76, 79, 93, 101, 107, 108, 111, 113; 1, 12, 52, 86, 110.
4. Lectiones seriores et deterioris notae : 17, 20, 32, 35, 37, 48, 53, 57, 74, 78, 88, 94, 104; 85, 90 (lectiones ex duabus confusae).
5. Lectiones quas Patiriensis codex cum perpaucis testibus communes habet : 30, 63, 66, 73, 83.
6. Lectiones singulares codicis Patiriensis : 2, 4, 5, 13, 19, 22, 26, 31, 61, 62, 64, 65, 72, 77, 84, 89, 92, 95.

   Praeterea itacismum codex identidem patitur (εἶνα pro ἵνα, δυναμις pro δυναμεις, χαρείσματα, παρελαβεται ἐλαβεται pro παρελάβετε ἐλάβετε, ἀπιμει pro ἄπειμι. Animadvertas etiam ἀσενων pro ἀσεβῶν, ποταμους pro ποταπούς.

Ipsum codicem crediderim ex Oriente adlatum (lectiones enim graeco-latinae prius per exemplar aevo remotum orientales posterius invectae videntur), codd. ℵACP non multo dissimilem, a librario scriptum artis suae satis perito, sed vulgaribus scribendi vitiis obnoxio.

W. Sanday.

Oxonii.

MÉLANGES

I

LES PSAUMES DE LA CAPTIVITÉ

Lorsque Josias (639-601), reprenant l'œuvre religieuse et littéraire d'Ézéchias (725-696), rétablit les solennités sacrées, les chœurs des lévites se réorganisèrent, et les psaumes entrèrent de plus en plus dans l'usage liturgique. Aux œuvres de David et des anciens hymnographes vinrent s'ajouter des compositions nouvelles, produits d'une activité littéraire qui semble ne s'être ralentie ni pendant les trente ans qui séparent les réformes de Josias de l'invasion chaldéenne (598), ni durant le séjour des exilés juifs à Babylone (588), ni enfin dans les années qui suivirent le retour à Jérusalem (536).

A la différence des œuvres plus anciennes, pleines de force et d'élan, souvent de longue haleine, où la pensée revêt une forme serrée, obscure même, la poésie des derniers temps de la littérature hébraïque n'est représentée que par de petites pièces, d'un rythme léger et de composition facile, dont le style, moins pur, tout en prétendant à la clarté, n'est exempt ni de recherches ni de longueurs. Les lettrés de cette époque s'inspiraient volontiers des prophètes et des psalmistes, leurs devanciers. Les anciens livres étaient comme les classiques qu'on cherchait à imiter; aussi, pour chanter, après le retour de la captivité, la reconstruction de la Maison de Dieu, les nouveaux psalmistes retrouvèrent-ils tout naturellement les pensées de ceux qui avaient célébré la dédicace du premier Temple. Ces pensées s'exprimaient à peu près dans les mêmes termes; on reprit souvent les anciennes formules, on composa des hymnes nouveaux, *canticum novum*, au moyen de centons empruntés aux psaumes davidiques; on copia des cantiques anciens en les corrigeant à peine pour les adapter à la circonstance. (Cf. Ps. XIV, hébr., = LIII; LVII et LX = CVIII.) C'est ainsi que peut s'expliquer le mélange, dans la der-

nière partie du recueil sacré, de psaumes d'une grande beauté et de morceaux d'un bien moindre mérite littéraire. Toutefois, lorsqu'il s'agit de déterminer l'âge d'un écrit hébreu, surtout d'une simple pièce du psautier, l'argument linguistique est loin de fournir une certitude absolue. Sans doute la langue hébraïque de l'époque de la captivité trahit l'influence araméenne, moins par l'introduction d'aramaïsmes que par l'excès de recherche et la prolixité que nous venons de signaler comme les défauts caractéristiques des œuvres de la décadence des lettres hébraïques. Mais ces marques sont déjà celles de la langue des derniers prophètes. Le style des compositions poétiques contemporaines de la captivité et de l'époque qui la suivit ne diffère pas de celui des chants composés lors de la restauration du culte sous Ézéchias. A Babylone, non seulement l'idiome national des Juifs ne se perdit pas, mais les exilés, — qui composaient la partie savante et aristocratique de la nation, — y gardèrent le dépôt des Écritures et la tradition littéraire de Jérusalem. Loin d'être réduits à l'esclavage, les Israélites jouissaient, le long des canaux de la basse Chaldée, de toute la liberté compatible avec leur condition de déportés. Ils occupaient des terres en quasi-propriété, plantaient des jardins, construisaient des habitations; plusieurs prirent des positions civiles, et gagnèrent la faveur du prince et des grands du royaume. Cette déportation, qui devait, dans les desseins du conquérant, amener la perte de la nation juive, fut au contraire le salut des Israélites. « Partis de Jérusalem en captifs, ils y revinrent en riches caravanes. » Au point de vue particulier de la littérature, il semble que l'exil, tel qu'il fut imposé aux Juifs, en les condamnant à l'internement dans la province de Babylone, ne fit qu'augmenter leur propension à écrire. Ce qui est certain, c'est que la littérature se conserva par les familles transplantées. Les Chaldéens, qui étaient dans l'usage de faire chanter aux captifs les airs de leur pays, connurent ainsi les cantiques de Sion. (Cf. Ps. CXXXVII, 3 héb.) Cependant, malgré les rapports qui existèrent nécessairement entre les vainqueurs et les déportés, l'orgueilleuse Babel ne mit point son empreinte sur les poésies composées durant l'exil; les écrivains sacrés ne reçurent de leurs oppresseurs ni le langage ni les idées. Toujours le « sentiment israélite » reste si entier et si unanime, que la plupart des pièces écrites à l'occasion de la dédicace du Temple de Salomon purent s'appliquer le plus souvent sans modification à l'inauguration du Temple de Zorobabel; et que, sauf le cas d'allusions évidentes ou d'inductions certaines, il est impossible d'établir rigoureusement, d'après le texte, la série des psaumes appartenant en propre au retour de la captivité. C'est uniquement par de minces détails du texte que

l'on peut déterminer le rapport qui existe entre tel psaume et les faits historique de l'époque visée.

On recourra aussi dans certains cas aux titres des psaumes, qui sont, dans le texte hébreu ou dans la version des Septante, l'expression de la tradition ancienne ; mais le caractère de haute probabilité que nous pouvons leur reconnaître n'est pas une certitude, puisque ces indications restent en dehors du texte. Comme on le verra d'ailleurs, il arrive parfois que le titre est double ou que la version contredit l'original, sans qu'il y ait d'un côté plus de probabilité que de l'autre. Enfin très souvent le titre manque. On voit par là que l'importance attribuée parfois à ces titres doit être de beaucoup réduite.

Ces données préliminaires suffiront à justifier le choix des psaumes que nous allons présenter au lecteur comme les plus propres à faire connaître le travail littéraire qui s'accomplit parmi les Juifs à l'époque de la captivité.

En rapportant le psaume LXXI (LXX) à la série des psaumes de la captivité, je ne prétends pas méconnaître les difficultés auxquelles ce classement peut donner lieu. Ce cantique appartient en effet au second livre des psaumes ; or, la formation de ce second recueil est volontiers attribuée aux « hommes d'Ézéchias », qui, sous le règne de ce roi, réunirent les monuments littéraires de la nation. Puis, notre psaume n'a pas de titre dans la bible hébraïque, et rien dans le texte n'oblige à en faire l'application historique aux captifs de Nabuchodonosor, de Salmanasar, ou aux Juifs menacés par Sennachérib, plutôt qu'à David poursuivi par Saül et Absalon. Les anciennes versions, qui pourraient nous guider vers l'interprétation traditionnelle, ne font, du moins en apparence, qu'ajouter à la confusion, en donnant un double titre. Ainsi les Septante inscrivent en tête de ce psaume le nom de David, puis celui de Jonadab et des premiers captifs : τῷ Δαυίδ. υἱῶν Ἰωναδὰβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων [ἀνεπίγραφος παρ' ἑβραίοις]. La version arabe reproduit le titre grec. Le psautier syriaque ne mentionne pas Jonadab ; en revanche, il précise l'époque de la vie de David à laquelle ce psaume aurait été écrit : « Psaume LXXI, composé par David, lorsque celui-ci faisait la guerre contre la maison de Saül. » Malgré ces autorités, il semble difficile de maintenir sous le nom de David, en prenant ces indications à la lettre, une œuvre dont la composition est si différente des poèmes authentiques du roi-psalmiste.

Ce psaume est la prière d'un persécuté, qui met sa confiance en son Dieu ; il veut, pour le glorifier, jouir d'une vieillesse heureuse, et lui demande d'être délivré de ses ennemis. Ceux-ci, il les maudit, souhaite

leur rendre le mal pour le mal, et fait à Jahweh la promesse anticipée de le louer, de l'exalter par l'éloquence, les chants et les instruments de musique.

On verra ces diverses pensées se succéder et se répéter un peu confusément, à tel point qu'il est impossible de marquer, selon le sens, une division strophique rigoureuse. Ce chant, en vers heptasyllabiques, débute comme le psaume [heptasyllabique] XXXI (XXX), et finit comme le psaume XXXV (XXXIV). Il présente aussi un grand nombre des réminiscences, et même des citations directes des psaumes XXII (XXI) [heptasyllabique], 10, 11 (versets 5, 6), 12 (verset 11), 20 (verset 12), 32 (verset 18); XXXV (XXXIV), 4, 26 (verset 13), 28 (versets 15, 24); XL (XXXIX), 4 (verset 8), 6 (verset 15), 10 (verset 19), 14 (verset 12), 15 (verset 23). Les morceaux mis ici à contribution sont de David, mais l'usage de reprendre et remanier ainsi les textes est d'une époque postérieure.

Que l'on examine maintenant dans le texte hébreu les différences entre ces leçons remaniées et la leçon primitive, par exemple *mâ'ôn* (du verset 3) et *mâ'ôz* du Ps. XXXI, 3; *êlôhay* (du verset 12) et *eyâlûthi* du Ps. XXII, 20; *lâbô tâmîd. siwîtâ*, cette singulière leçon du verset 3, qui diffère par la transposition d'une seule consonne du passage identique *lêbeyt mêsûdôt,* au psaume XXXI, 3; et d'autres dont les ressemblances sont très visibles dans l'hébreu (versets 5,6 = Ps. XXII, 10, 11; verset 18 = Ps. XXII, 32). Des variantes de cette sorte sont quelquefois des « corrections » dues au compilateur; mais la plupart, celles surtout qui ne sont pas représentées dans les Septante, proviennent simplement de l'erreur des copistes à une époque moins ancienne. C'est, on le sait bien, le sort particulier des textes orientaux, à cause du rôle prépondérant des consonnes dans les formations syro-arabes. Quoi qu'il en soit, dans le psaume que nous étudions, près de la moitié des versets ou fragments de versets appartiennent à des psaumes plus anciens, et l'on se représente difficilement David, dont l'inspiration était si riche, et le goût si pur, réduit, pour produire un nouveau cantique, à grouper de la sorte des centons de ses propres œuvres, à la manière des lettrés de seconde époque.

Du texte même il résulte que l'auteur est vieux (5, 6, 9, 17, 18), ce qui ne peut convenir au monarque poursuivi par Saül; aussi les exégètes qui pensent à la chronologie descendent-ils jusqu'à la révolte d'Absalon, arrivée au temps de la vieillesse du roi son père. Ajoutons qu'on peut relever dans ce psaume LXXI des expressions étrangères au style de David; telle est l'appellation donnée à Dieu de *q'dosh israel* « le Saint d'Israël », qui ne se trouve que dans les auteurs postérieurs :

Jérémie, Isaïe surtout, Asaph (au psaume LXXVIII) et Ethan (Ps. LXXXIX).

Ces considérations confirment indirectement l'opinion exprimée en second lieu par les titres des anciennes versions sur l'origine du psaume : « Des fils de Jonadab, et des premiers qui furent emmenés en captivité ». Les fils de Jonadab sont les pieux Réchabites, fidèlement attachés à leurs traditions. Lorsque Nabuchodonosor « monta » contre Jérusalem, le prophète Jérémie (XXV*) présenta les fils de Jonadab au peuple de Juda comme des modèles de fidélité et de droiture, et leur prédit le salut. Les Réchabites, entrés à Jérusalem un peu avant le siège, furent probablement du nombre des premiers captifs conduits à Babylone. Si nous nous en tenons au texte cité des Septante, qui, sans doute, représente une ancienne tradition juive, nous devons voir dans ce psaume non pas précisément un chant « composé par David », mais une œuvre faite, comme tant d'autres, « à la manière du roi-prophète, » et, de plus, à l'aide de nombreux textes empruntés aux propres psaumes de David, par le chef des Réchabites ou quelque auteur inconnu. On comprend jusqu'à un certain point que la Synagogue ait pu, dans la suite, recevoir comme étant du royal psalmiste une pièce que l'emprunt littéral d'un bon nombre de versets authentiques permettait de mettre sous le vocable de David lui-même.

Dans notre hypothèse, l'époque de la composition de ce psaume serait la fin du règne de Joakim, lorsque le roi de Babylone, après avoir envahi la Judée, emmena les premiers captifs. A cette époque, Jérémie, à qui on attribue encore sur ce psaume certains droits d'auteur, n'avait pas quarante ans, ce qui n'est pas conforme à l'indication des versets 9, 18.

On objectera que, pour ces raisons, le psaume LXXI devrait avoir sa place au IIIe ou au IVe livre du Psautier, avec les cantiques de même époque. — Pas n'est besoin de redire ici que les scribes qui formèrent successivement les cinq recueils des psaumes, ne se croyaient nullement astreints à suivre l'ordre de la chronologie. Et cependant, notez que, s'ils introduisirent cette pièce dans le second recueil, ils la placèrent à la fin, immédiatement avant le Ps. LXXII (LXXI), que sa signification particulière semblait distinguer pour terminer le livre.

Mais ce second recueil paraît avoir été fait sous le règne d'Ezéchias. Ne faudrait-il pas antidater ce psaume d'un siècle, et lui chercher une autre occasion historique, celle, par exemple, du roi Ezéchias lui-même, bravé par les Assyriens et priant au Temple « le visage tourné contre le mur »? — Non, car le ton du Ps. LXXI n'est pas celui de la prière d'Ezéchias, donnée au livre des Rois (II [IV] Reg., XIX, 15, sqq.).

De plus, ce monarque avait alors trente-neuf ans; il n'en vécut que cinquante-quatre. Notre psalmiste, lui, est, avons-nous dit, un vieillard. Si les lettrés d'Ezéchias ont rassemblé le second livre, et même, si l'on veut, commencé le troisième, il ne s'ensuit pas que le recueil ait été terminé et amené à son état actuel par les mêmes rédacteurs; conséquemment, jusqu'à plus ample information, on ne saurait, pour la seule considération d'une date incertaine, enlever sa probabilité à un intéressant témoignage des anciennes versions sur l'origine du « psaume des fils de Jonadab, et des premiers captifs ».

TEXTE

1 *a.* En toi, Jahweh, je me suis réfugié;
b. [que] je ne sois pas confondu.
2 *a.* Dans ta justice délivre-moi et fais-moi échapper;
b. incline vers moi ton oreille, et sauve-moi.
3 *a.* Sois-moi le rocher qui abrite,
b. où [je puisse] venir toujours.
c. Tu as résolu * de me sauver,
d. car tu es ma roche et ma forteresse.
4 *a.* Mon Dieu, tire-moi de la main du méchant,
b. de la paume de l'[homme] inique et violent,
5 *a.* car tu es mon attente, Adonaï Jahweh,
b. ma confiance dès mes jeunes années :
6 *a.* sur toi je me suis appuyé dès le ventre [de ma mère],
b. du sein de ma mère tu m'as fait sortir. *
c. A toi ma louange * toujours.
7 *a.* Je suis devenu comme un prodige * pour le grand nombre,
b. [mais] toi [tu es] mon refuge puissant.
8 *a.* Ma bouche sera pleine de ta louange,
b. de ta gloire, tout le jour.
9 *a.* Ne me rejette pas au temps de la vieillesse,
b. au déclin de mes forces ne m'abandonne pas.
10 *a.* Car mes ennemis ont dit de moi,
b. et ceux qui guettent mon âme * ont consulté ensemble,
11 *a.* disant : Dieu l'a abandonné;
b. poursuivez, saisissez-le,
c. car [il n'a] pas de libérateur.
12 *a.* Dieu, ne t'éloigne pas de moi!
b. mon Dieu, accours à mon aide!
13 *a.* Qu'ils aient honte, qu'ils soient confondus,
b. les ennemis de ma vie :
c. qu'ils soient revêtus d'opprobre et d'ignominie,
d. ceux qui me cherchent du mal.
14 *a.* Et moi toujours j'espérerai,
b. et j'ajouterai sur toutes tes louanges. *
15 *a.* ma bouche racontera ta justice,

b. tout le jour, ton salut,
c. dont je ne connais pas les limites*.
16 *a.* Je pénétrerai dans les hauts faits d'Adonaï Jahweh;
b. je remémorerai ta justice à toi seul.
17 *a.* Dieu, tu m'as instruit dès ma jeunesse,
b. et jusqu'à cette heure je veux faire connaître tes merveilles;
18 *a.* aussi, jusqu'à * la vieillesse et la blancheur des cheveux,
b. Dieu, ne m'abandonne pas,
c. afin que j'annonce [les œuvres de] ton bras à la génération [future],
d. à tous ceux à venir ta puissance
19 *a.* et ta justice, ô Dieu, jusqu'en haut,
b. les grandes choses que tu as faites.
c. Dieu, qui [est] comme toi?
20 *a.* [Toi] qui nous * a fait voir
b. des angoisses nombreuses et mauvaises,
c. reviens, * fais-nous vivre,
d. et des abîmes de la terre, reviens nous faire remonter.
21 *a.* Accrois ma grandeur,
b. reviens me consoler.
23 *a.* Alors je te confesserai, avec l'instrument du nable,
b. ta vérité, ô mon Dieu!
c. Je chanterai pour toi sur le kinnor,
d. Saint d'Israël!
23 *a.* Mes lèvres tressailliront quand je te chanterai,
b. et mon âme que tu as sauvée.
24 *a.* Aussi, ma langue chaque jour
b. méditera * ta justice,
c. [tandis qu]'ils rougiront [et] seront confondus,
d. ceux qui cherchent mon malheur.

ANNOTATION DU TEXTE

3 *c. Siwwîtà* « praecepisti = praecipe ». Le temps passé, employé sans le *waw* conversif, peut exprimer une action à venir, si celui qui parle regarde la chose comme résolue, accomplie dans sa pensée : « C'est pourquoi mon peuple tressaillira (a tressailli) » (Isai., v, 13). Cet emploi s'applique particulièrement au style prophétique.

6 *b.* Je traduis *gôzi* « eductor meus » (Cf. Ps. XXII [XXI], 10, 11). Ézéchiel exprime la pensée contraire lorsqu'il représente Israël comme un enfant abandonné dès sa naissance, sans recevoir les soins nécessaires (XVI, 4, 5). On peut aussi rattacher ce mot à גדה, arabe جزا : « Dès le sein de ma mère tu es mon *bienfaiteur* ».

6 *c. tehillâti* ὕμνησις (Septante); *tekhillâti* ἀνάμνη (Symmaque).

7 *a.* Un sujet d'étonnement, à cause de mes malheurs.

10 *b.* Il est presque inutile de rappeler que l'idiotisme hébreu « mon âme » désigne « ma vie », « moi-même ». Cf., 13 *b*, et 23 *b*.

14 *b*. « J'ajouterai sur toutes tes louanges » équivaut à « je ne cesserai de te glorifier ». Telle est la valeur de l'hébraïsme formé avec le verbe *yasaf* « ajouter ».

15 *c*. *sefôrôt* « les nombres » (Cf., Ps. XL [XXXIX], 6). La Vulgate a rendu *litteraturam*, d'après la leçon des Septante γραμματείας; ces deux versions traduisent *ki* par *quoniam*, ὅτι, rattachant ainsi au verset 16 un membre de phrase qui dépend en réalité de ce qui précède. La version du psautier romain et du psautier ambrosien *non cognovi negotiationes* provient de la variante grecque πραγματείας. Symmaque a mieux exprimé le sens vrai : οὐ γὰρ οἶδα ἐξαριθμῆσαι. Il s'agit des bienfaits de Dieu, qui ne peuvent se compter, ni se mesurer. On voit combien sont mal fondés à se servir de ce texte ceux qui prétendent que l'ignorance des lettres humaines est recommandée par le Psalmiste.

18 *a*. Il ne faut pas attacher nécessairement à la préposition hébraïque *'ad* « jusque » le sens du futur. Ce mot exprime ici le présent, ou mieux la transition du passé au présent : « Depuis ma jeunesse... jusqu'à cette heure, où je suis devenu vieux », parallèlement aux expressions du verset 9 : « Maintenant que mes forces déclinent » *cum deficit* au présent.

20 *a*. Dans le texte *kethib*, qui est ici le seul authentique, le poète parle au pluriel. La massore a sans raison corrigé par le singulier.

20 *c*. Les Sémites suppléent à l'absence d'adjectifs et d'adverbes par des procédés analogues à la tournure *rediit et fecit* = *iterum fecit*, tournure qui donne souvent des formules peu précises. Celle que nous avons rendue par « reviens, fais-nous vivre » veut dire à la fois : « fais-nous revivre », ou : « en retour donne-nous la vie », ou : « regarde-nous, [et] fais-nous vivre ».

21 *b*. *tissôb*, de *sabab* « entourer »; dans son acception primitive « tourner, se tourner, revenir »; d'où le même idiotisme que celui de la note précédente. Ainsi l'ont compris les versions anciennes. Les modernes traduisent trop à la lettre : *circumibis, consolaberis me*, c'est-à-dire *undequaque consolaberis me*.

24 *ab*. La langue ne médite pas; elle articule et prononce ce que l'esprit conçoit. *Hâgâh*, comme ses correspondants syro-arabes, se prend dans l'acception de « lire, articuler syllabe par syllabe », « vocaliser » le texte, « scander » le vers, « réciter, moduler ». Les mélodes grecs disent de la même manière : μελίσαι τὸν εἱρμόν, « moduler, méditer l'hirmus (1) ». Le psalmiste promet donc de célébrer par

(1) Cf. PITRA, *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, t. I, De re rhytmica melodorum, p. XLVII.

ses vers la bonté de Dieu lorsque celui-ci aura été justement délivré du péril.

Ligugé.

J. Parisot, O. S. B.

II

L'INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT (1)

L'enseignement théologique dans les universités protestantes d'Allemagne est en grande partie entre les mains de professeurs qui appartiennent à l'école la plus libérale. Cette école, à l'encontre du protestantisme orthodoxe et conservateur, fait profession d'un rationalisme peu déguisé. Le chef de cette école est le célèbre Adolphe Harnack, que l'empereur Guillaume II, peu de temps après son avènement, nomma à l'Université de Berlin, malgré l'opposition du consistoire supérieur. Grafe et Meinhold à Bonn, Ficker à Strasbourg, Achelis et Jülicher à Marburg, en sont les principaux représentants. La vogue dont jouit cette école est telle, qu'il a fallu en exposer les doctrines dans une collection de manuels classiques, parus sous le titre de *Grundriss der theol. Wissenschaften* (éléments des sciences théologiques). C'est à cette collection qu'appartient l'*Introduction à l'Ancien Testament* par M. Cornill, professeur à l'université de Kœnigsberg, que nous nous proposons d'analyser.

L'auteur ne paraît pas faire grand cas des savants catholiques, car dans l'énumération qu'il met en tête de son livre, des auteurs récents qui ont écrit sur l'Introduction, il ne comprend que les auteurs protestants et la termine par ces mots : « Je crois pouvoir me dispenser d'indiquer les ouvrages des théologiens catholiques. » Nous ne croyons pas devoir imiter ce dédain superbe. Il est bon de regarder ses adversaires en face, de savoir au juste ce qu'ils pensent et, au besoin, de se laisser instruire par eux. La *Revue Biblique* n'est pas seulement un recueil doctrinaire, elle est aussi et plus encore un répertoire d'infor-

(1) *Einleitung in das Alte Testament*, von Dr C. H. Cornill (2e neu bearbeitete Auflage), Freiburg, Mohr, 1892.

mations : aider nos collègues de l'enseignement théologique catholique à connaître les objections actuelles pour y répondre directement, c'est une œuvre à laquelle nous croyons qu'il n'est pas inutile de travailler.

*
* *

En conformité avec les principes de l'école critique, Cornill compte pour rien les témoignages historiques concernant la date ou les auteurs des livres de la Bible. Ces questions sont résolues uniquement par l'examen interne, l'analyse minutieuse de chaque écrit. C'est ainsi que la majeure partie du livre est consacrée à l'introduction spéciale. Les questions de l'introduction générale sur l'histoire du canon et du texte sont reléguées à la fin et traitées sommairement.

Commençons par ces dernières, où l'auteur s'écarte moins des opinions reçues. « La fixation définitive du canon de l'A. T, dit-il, n'eut lieu qu'à l'époque chrétienne, dans le synode de Jabne (ou Jamnia) tenu vers l'an 90 sous la présidence de rabbi Eleazar ben Azaria ». La difficulté de concilier avec cette assertion l'existence du canon alexandrin n'est pas même touchée d'un mot. — Le chapitre consacré à l'histoire du texte contient, sous une forme concise, les données habituelles sur l'histoire de l'écriture chez les Hébreux, sur le texte massorétique et les anciennes versions. La date du Pentateuque samaritain est fixée à l'époque qui suivit immédiatement les réformes religieuses d'Esdras et de Néhémie. On sait que parmi nous M. Vigouroux place cette date peu après la destruction du royaume d'Israël (721), et le P. Cornély vers le 1er siècle de notre ère. — La traduction de l'A. T. de la Peschito est attribuée à un chrétien du 2e siècle. — La version de S. Jérôme est ainsi appréciée : « Jérôme, à cause de son naturel craintif, n'a pas procédé avec assez d'énergie et a maintenu les données traditionnelles, même quand il en avait reconnu la fausseté. Néanmoins son travail est dans l'ensemble une œuvre digne d'admiration et qui mérite les plus grands éloges. »

*
* *

Abordant l'histoire littéraire du Pentateuque, dès les premières lignes Cornill formule cette grave affirmation : le Pentateuque ne peut avoir Moïse pour auteur. En voici les preuves. « Ni par son titre, ni par l'entrée en matière, ni de quelque autre manière que ce soit, le Pentateuque lui-même n'élève la prétention d'avoir Moïse pour auteur. Il y est toujours parlé de Moïse à la 3e personne. La façon dont

certaines parties sont expressément désignées comme écrites par Moïse (la sentence contre Amalec, Ex., XVII, 14 ; le livre de l'alliance, Ex. XXIV, 4 ; le second décalogue Ex., XXXIV, 27, etc.) fait conclure que, précisément par là, la rédaction du reste du Pentateuque lui est déniée. A cela s'ajoute un grand nombre de passages, déjà signalés par Aben-Esra, Hobbes, Peyrerius et Spinoza, qu'il est impossible de comprendre si on les met sur les lèvres de Moïse ou d'un contemporain. Ainsi, Gen. XII, 6, et XIII, 7 la remarque que « les Chananéens étaient *alors* dans le pays » ; Gen., XIV, 14 le nom de *Dan* que cette ville reçut beaucoup plus tard (Jug., XVIII, 29) ; Gen., XXII, 14, l'allusion au temple *sur le mont Moria ;* Gen., XXXVI, 31, « *un roi dans Israël* » ; Gen., XL, 15, Chanaan est appelé *terre des Hébreux ;* Ex., XVI, 35 (« les Israélites mangèrent la manne pendant quarante ans ») il est tenu compte d'un événement qui n'arriva qu'après la mort de Moïse, Jos., V, 12 (« la manne cessa... quandils mangèrent du blé du pays ») ; Lév., XVIII, 24-27 et Deut., II, 12, est mentionnée *l'extermination des Chananéens par Israël* ; Nomb., XV, 32, il est dit que « *les enfants d'Israël étaient dans le désert* » ; Deut., I, 1, le pays à l'est du Jourdain est appelé « *au delà* du Jourdain ». Deut. III, 14, et V, 11, se trouve la mention : « *jusqu'à ce jour* ». Dans les Nomb., XXI, 14, au sujet de choses que tout contemporain de Moïse devait connaître, on cite un יהוה סֵפֶר מִלְחֲמוֹת, de même au V. 27. L'étude critique de la législation conduit au même résultat, puisque la plupart des lois « mosaïques » présupposent une population établie en Chanaan et s'y livrant à l'agriculture ».

Que si Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque, quel est-il donc? « On ne peut pas admettre qu'il soit l'œuvre d'un auteur unique. Il s'y trouve de nombreux récits parallèles, des exposés doubles et même triples d'un même événement, qui ne concordent pas toujours, mais souvent se contredisent ouvertement. Il y a de nombreux anachronismes, des indications chronologiques précises qui ne peuvent être mises en harmonie avec d'autres dates et avec l'ensemble du récit. Principalement les livres du Lévitique et des Nombres présentent une confusion de l'histoire et de la législation, dans laquelle il est impossible à tout observateur impartial de reconnaître l'œuvre d'un seul auteur écrivant d'après un plan suivi. La Pentateuque est une compilation d'éléments hétérogènes. »

Quels sont ces éléments ? Comment ont-ils été réunis? « Grâce à un travail d'un siècle et demi (commencé par l'ouvrage d'Astruc paru en 1753), ce problème littéraire doit être considéré comme résolu dans son ensemble ; on est arrivé à des résultats certains, et il est générale-

ment admis que le Pentateuque est une compilation de quatre sources indépendantes, l'une Jahviste J, l'autre Élohiste E, la troisième Deutéronomiste D et la quatrième sacerdotale P (*priesterlich*). On est également d'accord, pour les points essentiels, dans la répartition des passages qui appartiennent à chacune de ces quatre sources. Ce qui est encore contesté, c'est leur âge relatif. De cette question dépend aussi l'opinion à adopter au sujet de la date et de l'auteur de la compilation, qui a donné au Pentateuque sa forme actuelle. »

Les quatre premiers livres du Pentateuque proviennent des sources PJE. Cornill donne la liste des chapitres et versets qui appartiennent à chacune d'elles, avec l'indication des passages qui ont été remaniés et de ceux qui, pour la substance, appartiennent à la source respective. Cette répartition est donnée comme le résultat définitif de la critique, au moins pour les traits fondamentaux. Aucune preuve ou explication n'y est jointe.

Le Deutéronome, sauf quelques rares endroits, est un tout homogène, absolument distinct des trois sources précédentes. La date peut en être fixée avec certitude, ce qui servira de base pour déterminer celle des trois autres sources. Le סֵפֶר הַתּוֹרָה découvert sous Josias, l'an 621, ne peut être que le Deutéronome, puisque c'est lui qui réclame l'abolition des hauts lieux (XII), la célébration de la Pâque, en un mot toute la réforme du culte introduite par Josias. Mais ce Deutéronome, que le grand prêtre Helcias publia en 621, n'avait pas l'étendue qu'a celui que nous possédons aujourd'hui : la preuve en est qu'on le lut deux fois en un jour (IV Reg., XXII, 8, 10). Et puisque le chancelier Saphan le présente comme *le livre de la loi*, c'est dans les parties législatives XII-XXVI qu'il faut chercher ce Deutéronome primitif.

Quel est l'auteur de cet écrit tel qu'il fut rendu public en 621? Il est impossible que ce soit Moïse. Car comment une telle loi aurait-elle pu rester cachée pendant sept cents ans? Osée et Isaïe ne s'offensent pas encore des Mazzèbes et des Aschéras que cette loi condamne si fortement. Elle présuppose la destruction du royaume d'Israël et les prophéties d'Isaïe sur l'importance et l'inviolabilité du mont Sion. On doit donc en chercher l'origine dans le parti des prophètes qui inaugura la réaction contre l'impiété de Manassé, peu de temps avant 621, et qui, pour mieux assurer son succès, se couvrit, par une pieuse fraude, du grand nom de Moïse.

Quant aux autres parties du Deutéronome, on peut y reconnaître des additions faites à deux éditions successives et indépendantes. Un des éditeurs D^h ajouta les parties historiques (I-IV, XXVII, 1-8, XXXI), on ne saurait dire à quelle époque. L'autre D^p ajouta les parties paré-

nétiques (v-ix, x et xi, xxviii-xxx), après la captivité de Babylone, car il en est fait mention dans les chapitres xxix et xxx. Certaines parties enfin (iv, 41-43; x, 6-7), de même que plusieurs retouches du texte primitif, n'appartiennent qu'à la rédaction définitive de tout le Pentateuque.

Il s'agit à présent d'étudier les écrits du Jahviste et de l'Élohiste. Leur âge relatif est facile à découvrir. Le Jahviste est le plus ancien : ses récits ont un cachet plus naturaliste, moins religieux, « il est évident au premier regard » que le décalogue du Jahviste (Ex., xxxiv) est plus ancien que celui de l'Élohiste (Ex., xx), les idées religieuses du Jahviste sont plus naïves et plus primitives, c'est ainsi qu'il parle de Jahvé d'une façon anthropomorphique, qu'il fait parler et agir les anges sur la terre (Gen., xvi, 7; xviii-xix; Nomb., xxii, 22-34), tandis que l'Élohiste fait révéler le nom de יהוה à Moïse, ce qui est l'indice d'une spéculation théologique, et fait parler les anges du haut du ciel (Gen., xxi, 17; xxii, 11).

L'œuvre de l'Élohiste est communément regardée comme d'origine éphraïmitique. Joseph y est présenté comme le roi de ses frères, le bien-aimé de son père et de Dieu; c'est dans les lieux habités par lui, Béthel, Sichem et Bersabée, qu'est placé le théâtre des principaux récits de la Genèse. Cet écrit est donc antérieur à la destruction d'Israël et a dû être composé sous le brillant règne de Jéroboam II, vers 750. Cependant quelques remaniements y furent faits dans une seconde édition, publiée environ un siècle plus tard par un Judéen.

L'œuvre du Jahviste est d'une origine incertaine. Notre auteur avec Wellhausen, contre Reuss et Kuenen, l'attribue au royaume de Juda. L'unité littéraire y fait certainement défaut. Il y eut une rédaction primitive J^1 qui ne sait rien du déluge et qui fait de Caïn le père de l'humanité entière. Elle est certainement postérieure à Salomon et date probablement du règne de Josaphat, vers 850. A côté de cette forme plus ancienne, il y eut une relation un peu plus récente, J^2, qui évite tout ce qui pourrait être interprété dans le sens mythologique et ajoute aux traditions hébraïques des traits empruntés à la tradition babylonienne, notamment le déluge. Une troisième main enfin, J^3 a réuni les deux relations précédentes et, dans l'histoire du paradis terrestre, a ajouté partout le nom de אֱלֹהִים. En dehors de l'histoire primordiale il est impossible de discerner avec certitude quelle est l'œuvre de chacun des trois rédacteurs.

Reste à déterminer la date de l'écrit sacerdotal P. « Dans la plupart des cas il ne peut y avoir de doute sérieux sur ce qui lui appartient : le style et l'expression, la langue et les idées sont tellement semblables

partout, poursuivent un but si manifestement le même, soit dans les récits historiques, soit dans les dispositions légales, que nous recevons l'impression d'une complète unité. Mais une recherche plus attentive montre que cette unité n'existe que dans les idées, et non dans la composition littéraire. L'histoire de l'origine de P est particulièrement compliquée. Il faut y distinguer au moins trois sources. Celle qui forme le noyau avait pour but de donner à Israël une histoire exclusivement sainte, de montrer par l'histoire l'institution du Sabbat, de la distinction des aliments, de la circoncision, de la Pâque, du sanctuaire, des prêtres, des sacrifices, des lévites, des revenus du clergé, ainsi que la légitimité du sacerdoce aaronitique. » Autrefois on regardait cette partie comme la plus ancienne et comme provenant de Moïse. Mais il est impossible de l'admettre, puisqu'on ne trouve pas de trace de l'influence de cette loi avant l'exil. Ézéchiel, à qui on l'a attribuée quelquefois, ne la connaît même pas : sa *thora* à lui est plus hésitante et moins exigeante. Même Malachie, « qui pourtant se montre en tout partisan des idées de P, dépend exclusivement du Deutéronome et ne trahit pas la plus légère trace d'une connaissance de P ». Cet écrit a donc été rédigé pendant la captivité de Babylone et a été publié au plus tôt en octobre 440, lors de la réforme d'Esdras. Mais même après il a encore subi des retouches.

Tels sont donc les éléments dont est composé le Pentateuque : un écrit *jahviste* datant à peu près de 850 et qui a reçu trois éditions différentes; un écrit *élohiste* de 750 sous deux formes; un écrit *deutéronomiste* dont le noyau date d'un peu avant 621, et auquel furent ajoutées plus tard les parties historiques, puis les parties parénétiques; enfin, l'écrit *sacerdotal*, postérieur au retour de la captivité.

Quand et par qui fut opérée la réunion de ces divers éléments? Elle ne se fit pas en une fois. Vers 650, avant le deutéronomiste, un rédacteur jahviste, Rj, réunit J et E, les harmonisant ensemble et intercalant certains développements conformes aux idées théologiques de son époque (p. ex. Gen., XXII, 2 : il mit le nom de *Moriah* à la place de celui qui y était d'abord).

Un second rédacteur, Rd, joignit le Deutéronome au travail de Rj et fit des retouches en maint endroit; p. ex. ajouta Ex., VIII, 18[b] « afin que tu saches que moi Jéhovah je suis au milieu de ce pays »; de même IX, 29[b]. C'est lui aussi qui par la réunion de D[h] et D[p] donna au Deutéronome sa forme actuelle.

Un troisième rédacteur, Rp, ajouta l'écrit sacerdotal à l'ouvrage JED. Tantôt il supprima les récits communs à P et à JED, tantôt il les mit ailleurs quand ils avaient quelque importance. Lui aussi modifia

le texte de ses prédécesseurs pour le faire cadrer avec P. C'est ainsi qu'il a intercalé partout dans l'Exode le nom d'Aaron et les faits qui le concernent. — C'est donc lui qui est, pour la substance, l'auteur du Pentateuque actuel. Il dut faire son œuvre peu de temps après la publication de P, c'est-à-dire entre 440 et 400.

Cependant le travail des retouches et des additions n'était pas encore terminé à cette époque. Des parties, même considérables, furent ajoutées plus tard, telles que toute l'histoire de la guerre d'Abraham contre Chodorlahomor et ses alliés, Gen., XIV. Et même après la traduction faite par les Septante, il y eut encore des gloses et des remaniements, comme le prouvent les divergences des Septante avec l'hébreu, notamment, Ex., XXXIV-XL, Deut., I, 39[a], Gen., XLVII, 4-6.

Conclusion. Moïse n'est pas le législateur d'Israël. Les prophètes n'ont pas expliqué la loi, ils l'ont précédée et préparée.

*
* *

Il est facile de voir le jugement que, d'après ce principe, il faudra porter sur les autres livres historiques de l'A. T.

Dans le livre de *Josué* appartiennent à P tous les endroits où il est parlé de la célébration de la Pâque (V, 10-12) ou du culte (IX, 17-21, 27[a]). L'ensemble du livre a été puisé aux mêmes sources que le Pentateuque, avec lequel d'ailleurs il ne faisait qu'un. Il en fut séparé probablement par Rp, et subit dès lors une évolution indépendante du Pentateuque, comme le prouve une série de particularités d'orthographe, qu'on prenait autrefois pour des archaïsmes, tel que l'emploi de הִוא pour le féminin ou de הָאֵל pour הָאֵלֶּה, qu'on ne trouve plus dans Josué.

Le livre des *Juges* est tiré en majeure partie d'une histoire des Juges faite dans l'esprit deutéronomiste (Prologue, II, 11-19, Othoniel, Aod, Débora, Gédéon et Samson). Le reste est emprunté à E (l'idolâtrie de Micha et des Danites (XVII-XVIII) et à J. La plus ancienne et la première pièce authentique de l'A. T. est le cantique de Débora. — La compilation s'est faite successivement et peut-être par les mêmes mains que le Pentateuque.

Les livres de *Samuel* sont une compilation de J et E. Le « cantique de l'arc » de David est authentique. Les « dernières paroles de David » (II Sam., XXIII, 1-7) expriment des idées messianiques qui ne peuvent être antérieures à Isaïe.

Les livres des *Rois* proviennent également de plusieurs rédactions. L'histoire de Salomon (III-XI) a été principalement puisée dans J, mais

a été remaniée d'abord par le deutéronomiste, puis d'après les idées de P. — Le reste de ces livres dénote un auteur unique, postérieur à l'exil, qui écrit l'histoire de chaque roi d'après un plan uniforme, et qui par l'appréciation de chaque règne au point de vue théocratique se montre strictement deutéronomiste. Cet auteur a puisé dans E et J. L'histoire d'Élie et d'Élisée, qui « contient les meilleurs et les plus précieux récits de l'A. T. », a une origine éphraïmitique évidente.

Tous ces livres qui racontent l'histoire d'Israël datent donc de l'exil babylonien. « La ruine de la nation excitait l'intérêt pour le passé qui venait de s'écrouler ; il fallait se relever par la considération de l'ancienne grandeur, se rappeler le passé pour ne pas périr dans le présent, mais se conserver pour l'avenir. Dans cette considération du passé, il fallait avant tout expliquer comment Jahvé avait pu livrer aux idolâtres son peuple, son pays, son temple. Le vrai problème était la théodicée. On le résolut en montrant qu'il devait en arriver ainsi. Les bases de cette théodicée étaient fournies par les conceptions des prophètes et par le Deutéronome, qui en était comme le sédiment législatif. Tous les malheurs qui ont atteint Israël sont le châtiment du péché, surtout de l'idolâtrie. Le péché de Jéroboam a causé l'anéantissement d'Israël, et le péché de Manassé, malgré la réforme qui le suivit, ne put être expié que par la ruine de Juda. Telle est l'origine des prophéties renfermées dans l'histoire d'Israël. L'historien devient un prophète rétrospectif. Mais cette histoire n'as pas seulement un but théorique et rétrospectif, elle a aussi un côté éminemment pratique. Elle doit être un avertissement et une règle pour l'avenir que les prophètes, au nom de Jahvé, font espérer aux captifs. Nous comprenons ainsi comment, précisément durant l'exil babylonien, des hommes fort différents déploient dans le même esprit une très grande activité d'historiens. »

Avant l'exil, Rj, le rédacteur jahviste qui a réuni J et E dans le Pentateuque, avait fait la même compilation pour Josué, les Juges, Samuel et les Rois. Pendant l'exil, cette histoire fut remaniée dans le sens deutéronomiste : les livres de Josué, des Juges et des Rois le furent complètement; le Pentateuque et les livres de Samuel le furent moins. Ce sont des mains différentes qui accomplirent cette œuvre : Rd du Pentateuque n'est pas identique avec Rd de Samuel ou des Rois, ni ces deux derniers, entre eux.

Enfin, après l'exil, l'Hexateuque fut totalement remanié par P, les autres livres très peu. L'influence de P ne se montre dans toute son étendue que dans le livre des *Chroniques* (Paralipomènes). L'auteur, qui est manifestement un lévite musicien du temple, a systématiquement falsifié l'histoire d'Israël d'après les idées de P, et la présente telle

qu'elle aurait dû être si le Pentateuque avait été depuis Moïse la loi fondamentale d'Israël. « Aussi sa valeur comme historien est-elle complètement nulle. On le trouve en défaut, partout où il peut être contrôlé, ce qui est un grave préjudice qu'il l'est aussi dans les points qu'on ne peut plus contrôler ». — Ce livre a été écrit à la première moitié du troisième siècle.

L'auteur des Chroniques est aussi l'auteur des livres d'*Esdras* et de *Néhémie* dans leur forme actuelle. Il a utilisé trois sources : 1° une source écrite en araméen renfermant le récit de la reconstruction du temple et des murs ainsi que de nombreux documents ; il la cite textuellement, Esd., IV, 8-22, et V-VI, 15 ; 2° les Mémoires d'Esdras et de Néhémie, que cependant il n'avait plus dans leur forme originale, mais d'après un remaniement postérieur d'un demi-siècle. C'est à cette source qu'il a emprunté le fond de son livre, Esd., II, VII, 27 ; — Néh., XI, 36.

3° Il a composé *de suo* Esd., IV, 24 ; VI, 16-VII, 11, et Néh., XII, 1-26, 44-XIII, 3.

Le livre de *Ruth* est nécessairement postérieur à l'exil et même à P. Il a été écrit dans un esprit de protestation contre l'étroitesse que le Judaïsme avait reçu d'Esdras. Il veut montrer que la vraie piété se trouve aussi chez les païens et que ce n'est pas la descendance charnelle qui fait le véritable Israélite, mais la foi et la soumission à Jahvé.

*
* *

Telles sont les solutions que l'école critique donne aux problèmes littéraires concernant les livres historiques de l'A. T. Si nous les avons rapportées longuement, trop longuement peut-être, ce n'est pas pour en discuter la valeur ni pour former un jugement définitif sur ce qu'elles peuvent contenir de vrai, mais pour donner un exemple concret de ce procédé de la haute critique, que le Pape caractérise ainsi dans l'Encyclique *Providentissimus :* « Par malheur et au détriment de la religion l'on a mis à la mode, sous le nom flatteur de *critique supérieure*, un artifice consistant à juger de l'origine, de l'intégrité et de l'autorité d'un livre quelconque par ses seules notes internes, comme on les appelle ». Léon XIII, au nom du bon sens et de la religion, désapprouve un pareil procédé : « Il est évident que dans les questions relatives à des faits historiques, tels que l'origine et la conservation des livres, les témoignages de l'histoire valent mieux que les autres et méritent d'être recherchés et discutés avec le plus grand zèle ; tandis que les notes internes n'ont généralement pas assez d'importance pour être

appelées en cause, sinon pour confirmer d'une certaine façon les autres... Cette espèce de critique supérieure qu'ils vantent si fort aboutira à ce que chacun suive en exégèse sa passion, ses préjugés, ses opinions... De là aussi, parce qu'ils sont pour la plupart infectés des doctrines, soit d'une vaine philosophie, soit du rationalisme, ils ne craindront pas d'élaguer des saints Livres les prophéties, les miracles et tous les autres éléments surpassant l'ordre naturel. »

Tout cela, on le constate chez Cornill. La prophétie est rejetée *a priori*. Tout texte qui renferme une allusion à un événement postérieur doit, pour cette seule raison, être regardé comme interpolé. « Les paroles de Jacob sur Juda (dans lesquelles l'important v. 10, « le sceptre ne sortira pas de Juda », est *évidemment* une addition postérieure), et sur Joseph supposent manifestement la séparation des deux royaumes : on ne pouvait ainsi parler de Juda qu'après le règne de David et lorsque Joseph possédait aussi la royauté. » Le même criterium est employé pour tous les autres passages prophétiques.

Sans qu'il le dise expressément, il est visible que Cornill n'admet pas la possibilité d'une révélation surnaturelle, et que pour lui l'histoire du peuple juif doit s'expliquer par les lois de l'évolution : c'est grâce à un concours de causes naturelles qu'il s'est élevé peu à peu du polythéisme au monothéisme. Aussi n'est-ce pas pour des raisons tirées du style et de la langue que se fait la répartition des prétendues sources des Livres saints, mais uniquement d'après ce principe que des idées religieuses plus parfaites sont d'une époque relativement récente.

Il est inutile de dire aux lecteurs de la *Revue biblique* que l'exégèse catholique ne peut pas adopter de pareils principes de critique.

Nous reconnaissons volontiers le travail immense, minutieux et patient que suppose le livre de Cornill, et sa connaissance approfondie et familière du texte original de la Bible nous fait envie. Nous reconnaissons aussi très volontiers ce qu'il y a de superficiel dans telles et telles thèses contradictoires à celles de Cornill. Et qu'un certain déplacement de lignes s'impose à l'exégèse catholique, c'est ce que nous ne faisons pas difficulté de reconnaître. L'affirmation de l'authenticité *absolue* du Pentateuque, c'est-à-dire de sa composition *intégrale* par Moïse, est une affirmation qui disparaît de l'enseignement des écoles catholiques. Kaulen, Cornély, qui ont peu sacrifié au libéralisme exégétique, admettent pourtant que le Pentateuque comporte et des sources et des remaniements, de peu d'importance, il est vrai. On lira, quelques pages plus loin dans cette *Revue*, les sentiments d'un professeur de Louvain sur cette question même.

Ce n'est donc point par fidélité à des thèses absolues que nous résisterions à la critique de Cornill. Mais il est impossible de ne pas voir la faiblesse et l'insuffisance des preuves sur lesquelles s'appuient ses conclusions. Ainsi, le point de départ de la discussion sur l'origine du Pentateuque, la découverte du livre de la loi sous Josias, loin d'être une preuve que le Deutéronome fut composé et publié à cette époque, prouve tout le contraire. Le récit de la Bible suppose un livre bien connu : « J'ai trouvé *le* livre de *la* loi, » dit Helcias à Saphan סֵפֶר הַתּוֹרָה. Cornill le voit lui-même. Aussi a-t-il soin de dire que ce récit a été remanié. Mais « gratis negatur, quod gratis asseritur ». — Les livres écrits il y a trois mille ans sont jugés d'après les règles que suivrait aujourd'hui un esprit cultivé, sans tenir compte du génie oriental qui se plaît dans les répétitions, qui ne se choque pas de contradictions apparentes, qui n'enchaîne pas rigoureusement ses pensées, en un mot, qui n'a pas les habitudes d'esprit que nous avons reçues de l'influence grecque. — Bien souvent même les preuves font absolument défaut; et c'est le ton d'assurance avec lequel sont prononcés les oracles au nom de la science, ou les formules : « il est évident », « tout juge impartial voit », etc., qui doivent couvrir la pauvreté scientifique de plus d'une affirmation. — Ce qui frappe surtout le lecteur attentif du livre de Cornill, c'est le vice de raisonnement qui est à la base de tout le système. Les livres antérieurs à la captivité contiennent de fréquentes mentions de la loi. Les livres des Rois répètent à chaque page que Salomon et la plupart des autres rois ont péché en immolant sur les *bamoth*, ils racontent la réforme religieuse d'Ézéchias, un siècle avant Josias; les livres de Samuel et des Juges parlent du tabernacle, de l'arche d'alliance, des pèlerinages réguliers qui s'y font, du grand prêtre, etc.; le livre de Josué mentionne à plusieurs reprises *la loi écrite par Moïse* (I, 7, 8; XXIII, 6) et rapporte l'incident significatif de l'autel bâti par les tribus transjordaniques (XXII). Or, d'après la critique, tous ces faits ne sont pas historiques, tous ces témoignages sont inacceptables, tous ces textes sont des interpolations. Car peu de temps avant et surtout après l'exil, toute l'histoire d'Israël fut refaite pour être mise en harmonie avec les supercheries de Helcias et d'Esdras. Mais sur quoi se base cette grave affirmation que les documents de l'histoire d'Israël ont été falsifiés? Sur le fait que la prétendue loi mosaïque n'a été donnée à Israël qu'après l'exil. Toute mention qui en est faite auparavant est donc nécessairement une falsification. Mais comment prouve-t-on que la loi est postérieure à l'exil? Par le témoignage de ces mêmes livres expurgés par la critique et qui, ramenés à leurs formes primi-

tives, ne contiennent pas un mot de la loi. C'est un cercle vicieux pur et simple.

L'école critique reproche aux exégètes catholiques de manquer de méthode historique et de juger d'après des idées préconçues. Ce reproche ne doit-il pas être renvoyé à ses auteurs?

J.-B. Pelt.

Metz.

III

GRAMMAIRE GRECQUE DU NOUVEAU TESTAMENT (1)

Dans sa *Lettre-préface* à l'un de ses amis de Paris, l'auteur expose les raisons qui l'ont amené à publier ces éléments de grammaire grecque biblique, et la nécessité de savoir le grec du N. T., si l'on veut comprendre ce livre.

Le grec du N. T. est une langue particulière : on ne saurait trop le redire. Pour être excellent helléniste classique, on serait téméraire de vouloir expliquer une seule page du N. T., fût-ce des Évangiles, dont le grec est dit si facile, et que tant de personnes croient comprendre, parce qu'elles l'ignorent.

La connaissance grammaticale, syntaxique, philologique, du texte grec original en apprend plus que tous les commentaires. A celui qui l'a pénétré par la grammaire et la philologie, on peut appliquer la parole de saint Jean : *Des sources d'eau vive jailliront de son sein.* L'exégèse textuelle sonde la pensée jusqu'au tuf et en fait jaillir les sources d'eau vive de la vérité surnaturelle. Le prédicateur chasse alors de ses sermons ces prétendus sens accommodatices, qui ne sont que de ridicules contresens, pour s'attacher au sens vrai, par conséquent unique, toujours riche en développements salutaires. Le théologien établit sur les fondements certains du texte sa doctrine dogmatique. Touché et ému, le cœur du mystique s'abandonne aux effusions de sa charité. En un mot, le sens vrai du texte devient la nourriture de toute l'âme du prêtre et du fidèle.

M. Combe insiste avec raison sur ce point. J'y insiste à mon tour. C'est une vérité évidente qu'il faut savoir la langue d'un livre pour

(1) E. Combe, *Grammaire grecque du Nouveau Testament;* Paris, Fischbacher, 1894.

s'en approprier la pensée. Tout évidente qu'elle est, elle est parfaitetement dédaignée dans le clergé français. Avec quelle diminution de son influence, et de celle de la religion!

On me dira : Mais avec quoi étudier le texte grec du N. T., celui des LXX, celui des Pères de l'Église? Point de grammaire, point de dictionnaire, point de texte, et point de maîtres; voilà notre situation à nous, clergé français catholique! Qui le sait mieux que moi, hélas?

Eh bien, voici toujours une grammaire. Et comme depuis longtemps on me réclame une grammaire élémentaire du grec biblique, peut-être en paraîtra-t-il bientôt une autre encore.

Revenons maintenant à celle que nous annonçons. Elle vise particulièrement les étudiants en théologie, qui doivent s'aider de ce qu'ils ont retenu, — à moins qu'ils ne l'aient oublié, — du grec de leurs études classiques.

La disposition des matières est celle des parties du discours, comme dans toutes les grammaires, nécessairement.

Mais cette grammaire a le mérite de se lire facilement et avec intérêt. L'auteur s'est gardé d'être sec ou rebutant; il évite de poser des règles mathématiques; il expose des idées dans un développement suivi. Comme il s'adresse à des élèves d'âge et de réflexion, il pouvait le faire avec succès.

Elle présente un trait particulier auquel nous ne sommes pas habitués : la syntaxe n'est pas séparée de la morphologie. L'étude de la forme de chaque partie est suivie ou même précédée de notions sur sa syntaxe. La variété et l'intérêt y gagnent certainement. Cette disposition est acceptable dans un livre élémentaire, où la syntaxe est plus ou moins sacrifiée aux notions fondamentales sur le mot lui-même. Mais déjà pour le verbe, dont les formes sont nombreuses et compliquées, cette disposition des matières produit une impression d'encombrement.

Le premier chapitre renferme une amélioration importante. Nous y trouvons l'alphabet oncial du sixième siècle et l'alphabet minuscule du dixième; il y a même des fragments de manuscrits comme exercice de lecture. La connaissance des lettres onciales est nécessaire pour lire le texte des éditions critiques qui les emploient.

Le dernier chapitre, celui des *Observations finales*, est rempli de bonnes et intéressantes observations sur la langue et le style du N. T.

C'est donc là un livre utile qui ouvre heureusement la voie à l'étude élémentaire de la philologie grecque biblique dans les pays de langue française.

Nous soumettons à l'auteur quelques observations, critiques ou cor-

rections, qui tiennent surtout à un manque de clarté ou de précision dans certains passages.

Page 4. « Nos premiers écrivains chrétiens sont des hommes dont l'éducation juive, rabbinique ou alexandrine a visiblement déteint sur la manière de rendre la pensée religieuse de leur Maître. » — Il s'agit sans doute exclusivement, ici, des écrivains du N. T. En premier lieu, la « pensée religieuse » de Jésus est elle-même juive et peut-être rabbinique; comment les écrivains du N. T. en ont-ils modifié l'expression sous l'influence de leur éducation? En second lieu, ce terme d' « alexandrine » est obscur; il ne pourrait guère s'appliquer, semble-t-il, qu'à la *Lettre aux Hébreux*, si les douze premiers chapitres avaient pour auteur Apollos; ce dont je ne suis nullement convaincu.

Page 5 : « J'inscris les règles syntaxiques, etc. » — Phrase obscure dans sa rédaction. Je crois que la « période chrétienne créatrice » a été au contraire *créée par* la pensée chrétienne.

Page 12 : Les « signes orthographiques... n'existent pas dans les plus anciens manuscrits. » — Je demande, une fois pour toutes, qu'on imprime le grec avec les mêmes signes orthographiques et typographiques que le français. Ils serviront au moins à éclairer la pensée, tandis que l'impression actuelle ne sert qu'à la brouiller, et est d'ailleurs insuffisante.

Page 15. Les quatre dernières lignes sont obscures.

Page 16, § 5. « Les désinences casuelles, numériques et autres. » Le terme *numériques* n'est guère fréquent en grammaire chez nous.

§ 6. Je supprimerais la dernière phrase.

Page 17, § 8. Je supprimerais *comme à presque... traces de déclinaison.* Je supprimerais aussi le second alinéa : *Nous conservons...*

Page 18, lignes 8-11. « Quand, dans le discours direct, le vocatif est remplacé par le nominatif, ce nominatif est précédé de l'article au nominatif. » Cf. cependant Matt. VI, 9, πάτερ ἡμῶν, avec J. XVII, 24, πατήρ, et 25, πατὴρ δίκαιε.

Page 19, ligne 10 : « En général, l'attribut ne prend pas l'article. » J'aimerais mieux : « L'attribut ne prend pas l'article, sauf quand il est considéré comme identique au sujet ». Et cf. le dernier alinéa de la page.

Pages 21-22. On aimerait une remarque sur les noms apocopés, comme Θευδᾶς = Θεόδωρος ou Θεόδοτος.

Page 29, ligne 19, supprimer : « *Le pluriel... déclinaison.* »

Page 31. Pourquoi Ἱερουσαλήμ avec l'esprit dur, quand Westcott-Hort dans le N. T. et Swete dans les LXX ont introduit l'esprit doux, qui est, je crois, le seul fondé?

Page 41, lignes 7-18; μειζότερος, ἐλάχιστος sont des formes populaires intensifiant de nouveau le superlatif, dont le sens était sans doute usé en partie. Cf. le français *très minime*. L'exégèse qui suit est longue et peu sûre.

Pages 43-45. Manque l'indication de la forme τέσσερα, τέσσερας.

Page 50, ligne 15, lire : αὐτούς, αὐτάς. — Je supprimerais l'alinéa *A Griesbach...*, et je noterais la tendance à ne plus employer la forme réfléchie αὐτοῦ.

Page 51, ligne 19; mettre un renvoi à § 28, ὃς μέν... ὃς δέ.

Page 52, ligne 2 : « *un fait psychologiquement rapproché* » est obscur.

Page 54, lignes 25-26. Le pronom indéfini τις peut-il réellement signifier « environ », avant un nom de nombre, A., XXIII, 23 προσκαλεσάμενός τινας δύο τῶν ἑκατονταρχῶν? » Le sens n'est-il pas : *deux quelconques d'entre les centurions?*

Pages 62-64. J'allégerais les paradigmes du verbe des temps inusités, comme l'optatif futur.

Page 65 : abréger et préciser le second alinéa.

Page 66. On aimerait plus de netteté dans le second alinéa; et noter la tendance du plus-que-parfait à perdre l'augment.

Page 92, ἀφίω est dit « inusité ». Mais cf. LXX, 1 Esd., IV, 50; Eccl., II, 18; V, 11, et traces dans Démosthènes.

Page 107, 3. La définition du sens de l'aoriste n'est pas assez précise.

Page 110, n° 3. Même observation pour ce qui est dit de l'optatif.

Page 114, dernière phrase : « ce n'est que lorsque... » Rédaction obscure.

Page 128, lignes 10-11 : « Les conjonctions de coordination maintiennent l'indicatif. » Obscur et inexact. Je proposerais : Les conjonctions de coordination n'exercent aucune influence sur le mode du verbe.

§ 49 : « Le subjonctif εἴπητε dans Luc, XIII, 35 provient de l'influence de ἕως, comme si ἥξει ὅτε était une parenthèse. » Cette explication me semble artificielle et non grammaticale. D'abord, ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε est le texte de Tischendorf, tandis que Westcott-Hort lisent simplement ἕως εἴπητε. En second lieu, le subjonctif après ὅτε (= ὅταν) est post-classique, comme après εἰ. Voir d'ailleurs mon *Étude sur le grec du Nouveau Testament : Syntaxe des propositions*, § 213 et 214.

Page 129; le sens de ἄν n'est pas défini d'une manière assez précise et claire. Goodwin est bon à consulter sur ce point.

Page 131-132 : « Et avec l'indicatif... » jusqu'à « imitées de l'Ancien Testament? » Trop long pour un fait aussi certain. Les vers d'Aristo-

phane sont de peu d'utilité, comme la citation des *Perses* d'Eschyle, p. 46. Il faudrait montrer que les exemples de ces poètes sont des expressions populaires, et non des emplois poétiques d'un mot, d'une construction.

Page 140, § 53. Je supprimerais le second alinéa : « Si Paul... »

Enfin, l'œil aimerait que le mot français qui traduit le mot grec eût été détaché et mis en italique.

A un autre point de vue, nous aurions voulu que ce livre, puisqu'il est élémentaire, eût évité l'exégèse proprement dite, et n'eût pas pris caractère confessionnel ou critique. Par exemple, page 19, lig. 17-18 : « en connexion avec Jude 1, authentique ou non ». — Page 59, l. 22 « voici mon corps représenté par le pain rompu », et même chose encore, p. 158, l. 18-21. La sûreté grammaticale est loin d'y gagner. Le philologue dégage le sens des mots *quantum sonant;* le théologien en tire des conclusions qui n'appartiennent qu'à lui.

Le chapitre des *Observations finales* me paraît appeler deux remarques, qui seront aussi finales pour moi.

Pages 141-144, et cf. p. 149 suiv. et 156 suiv. : Quelle est la valeur littéraire du Nouveau Testament? Laissons un moment de côté notre Grammaire et son auteur et résumons notre opinion sur ce point.

Le Nouveau Testament n'est pas un livre, mais un recueil de livres différents composés par des auteurs différents. Chaque livre mérite un jugement particulier.

La langue du Nouveau Testament est propre à ce livre, si bien qu'on est obligé de composer la grammaire et le lexique du Nouveau Testament.

La pensée, dans le Nouveau Testament, diffère de la pensée grecque, de la pensée latine, de la pensée française et moderne, considérée dans les œuvres littéraires. La pensée, dans le Nouveau Testament, est sémitique, hébraïsante, chrétienne. Elle n'exprime pas l'idée comme nous le ferions. Elle possède des procédés propres qui constituent sa rhétorique spéciale.

Il est à peine besoin de dire que la rhétorique grecque, considérée comme procédé artificiel pour rendre la pensée, occupe peu de place dans le Nouveau Testament. Elle existe bien, par exemple, dans les douze premiers chapitres de la *Lettre aux Hébreux* qui sortent de la même main; mais c'est à leur désavantage. La rhétorique grecque n'est pas la source de la pensée et du style; elle n'est pas non plus, par elle-même, le type unique de l'éloquence et de la beauté littéraire.

Le style du Nouveau Testament se compose d'éléments qui lui sont

propres; il n'est ni égal ni identique dans tous les livres du Nouveau Testament.

Dès lors, apprécier la valeur littéraire des livres du Nouveau Testament au moyen du type littéraire grec, tel que le conçoit l'helléniste classique, est une pure erreur, et ce procédé ne mène à aucun résultat. On viole ce principe élémentaire des mathématiques, vrai aussi en littérature : pour mesurer une quantité, il faut se servir d'une mesure déterminée *de même espèce*. C'est ce que s'abstiennent de faire, avec une conscience tranquille, les littérateurs qui n'ont jamais étudié ni la langue ni la pensée du Nouveau Testament. Ils ont d'ailleurs cette excuse qu'il est difficile de savoir ce qui ne s'enseigne pas chez nous.

Pour moi, je n'hésite pas à dire que l'*Évangile de saint Jean* et les *Actes des Apôtres*, par exemple, sont au point de vue littéraire, *mais dans le domaine de leur langue et de leur littérature*, deux des principaux chefs-d'œuvre de l'esprit humain.

Page 152 : « En Allemagne, M. Resch (*Agrapha*, 1889), partant des leçons parallèles des Évangiles, explique leurs différences en les ramenant à diverses traductions possibles d'un même mot en hébreu; en Angleterre, M. Marshall (*Expositor*, 1891 et 1892) se demande si les écarts de nos textes actuels ne seraient pas des traductions également autorisées d'une source araméenne. » Remarquons en passant qu'un livre élémentaire ne comporte guère d'hypothèses critiques.

Je ne nourris, certes, aucun mauvais dessein contre un évangile araméen écrit dont nous aurions plusieurs traductions également autorisées. Mais dans quelle mesure cette hypothèse est-elle véritablement utile?

Supposons un discours prononcé en araméen par Jésus, et rapporté dans nos quatre Évangiles. Nous aurions par là même *quatre* traductions distinctes et séparées d'un même original araméen, non pas *écrit*, mais *parlé*.

Il est donc naturel que ces traductions diffèrent, et ce serait un miracle très regrettable qu'elles ne différassent pas. Il faut s'attacher à ce *fait* d'un seul original araméen parlé, traduit en grec de plusieurs manières, avant de s'engager trop vite dans l'hypothèse d'un original araméen écrit.

Joseph Viteau.

Paris.

IV

INSCRIPTIONS ROMAINES ET BYZANTINES

I. — Inscription romaine a Jérusalem.

La porte du Midi, appelée porte de Neby Daoud, était depuis longtemps privée d'un de ses battants. Le second vient de tomber à son tour, (27 nov.) et a laissé voir, sur une des pierres du mur, une belle inscription latine. En voici le texte :

IOVI O·M·SARAPIDI
PRO SALVTE ET VICTORIA
IMP· NERVAE TRAIANI CAESARIS
OPTVMI AVG· GERMANICI DACICI
PARTHICI ET POPVLI ROMANI
VEXILL·LEG·III·CYR·FECIT

La première lettre (J) a été emportée par un cassure : la dernière ligne a été rognée, mais aucune lettre n'est douteuse. Le titre de *Parthicus* indique que l'inscription n'a pas été gravée avant l'année 116. Cette inscription nous indique la présence d'un détachement (*vexillatio*) de la légion IIIe cyrénaïque à Jérusalem avant la reconstruction de la ville par Hadrien. Jupiter Sarapis ou Sérapis, coiffé du modius, figurera plus tard sur les monnaies d'Ælia Capitolina. On le voit aussi sur un bas-relief de Césarée.

Les inscriptions sont rares à Jérusalem, et l'on voudrait y voir conserver le peu qu'il y en a : mais le goût de la centralisation a gagné la Turquie, et ce document va prendre le chemin du musée de Constantinople.

Jérusalem (29 novembre 1894).

P. Germer-Durand.

II. — Milliaire romain de la route d'Hébron.

Plusieurs fragments, se rapportant probablement à une même inscription, donnent les lettres suivantes :

1. — TRI
TISXVI

ETIMPC
VSVE

2. — THICI
POT

3. — ΑΠΟΚΑΙΛ
ΑΠΕΤΟΛΙ
//////////
M

On peut conjecturer la formule des empereurs Marc-Aurèle et Vérus, déjà connue, et compléter ainsi les lignes :

...TRI*bunicia*e *potesta-*
TISXVI, *cos iii.*
ET IMP(*erator*) *Caesar L. Aureli-*
VS VE*rus*....
divi Traiani Par-
THICI *prone-*
POT*es*, *divi Nervae*
abnepotes.
Απο Κ(ολονιας) Αιλ(ιας) [Κ]απετολι(νας) Μ(ιλια)...

P. Germer-Durand.

III. — Inscriptions byzantines.

La belle inscription byzantine relevée à Césarée par le R. P. Germer-Durand et publiée dans notre dernier numéro (*Revue biblique*, 1895, p. 75-76), appelle quelques corrections, dont les plus importantes ont été faites à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, de Paris, dans la séance du 4 janvier 1895, séance à laquelle M. Edm. Le Blant a communiqué ladite inscription.

La lecture du R. P. Germer-Durand ne soulève pas d'objection; seulement devant ΗΛΙΟΥ' M. Chabot (qui a relevé aussi l'inscription en visitant Césarée) lit ΚΑΙ, qui paraît en effet nécessaire. Mais la traduction donnée par la *Revue* devra être refaite en ces termes :

Sous Flavius Elpidius grand comte et sous Élie illustre père de la ville, la basilique aussi avec le revêtement et la mosaïque et les degrés de l'Adrianée ont été exécutés, indiction première, heureusement.

Notre collaborateur ne peut pas être loin de la vérité quand il date

du sixième siècle environ cette inscription. Par ΑΔΡΙΑΝΙΟΝ, du moment que nous sommes à Césarée de Palestine, on est porté à penser au sanctuaire de ce saint Hadrien, dont Eusèbe raconte qu'il fut exécuté à Césarée en 310 : ὁ μὲν Ἀδριανὸς δύστρου πέμπτῃ μηνός, πρὸ τριῶν νώνων μαρτίων, γενεθλίων τῆς κατὰ Καισαρέων νομιζομένης τύχης ἡμέρᾳ, λέοντι παραβληθεὶς καὶ μετὰ τοῦτον ξίφει κατασφαγεὶς ἐτελειώθη (*Mart. Palaest.* 11, 30, Eusèbe, éd. Heinichen, t. I, p. 432). D'autre part ΗΛΙΑϹ pouvait être cet Helias, évêque de Césarée, dont le nom figure parmi les signatures du synode de Jérusalem de 536.

Mais on peut s'étonner que sa qualité d'évêque ne soit point mentionnée par l'inscription, et qu'il ne porte là que le titre de « Père de la Ville ». Ce titre de πάτηρ πόλεως est celui d'une fonction municipale analogue à celle du *defensor* et plus spécialement chargée de l'édilité (Justinien, *Cod.* I, 5, 12, et X, 30, 4, éd. Krueger, p. 54 et 410).

Elpidius n'est pas connu, mais son titre de « grand comte » n'est pas douteux. C'est le titre byzantin de κόμης bien connu en épigraphie byzantine (*C. I. G.* 4361, 8650, etc.), joint à l'épithète officielle de μεγαλοπρεπέστατος (*ibid.* 8622).

Puique nous en sommes au chapitre des rétractations, le R. P. Séjourné sera heureux de lire l'élégante restitution de l'inscription de la basilique de Médaba, publiée par lui dans la *Revue biblique*, 1892, p. 640.

παρθενικὴν Μαρίην θεομήτορα καὶ ὃν ἔτικτεν
Χριστὸν παμβασιλέα θεοῦ μόνον υἱέα μούνου
δερκόμενος, καθάρευε νόον καὶ σαρκὰ καὶ ἔργα,
ὡς καθαραῖς εὐχαῖς αὐτὸν θεὸν ἵλαον [εὕρῃς].

Cette restitution est de M. le prof. Kaibel et m'a été communiquée par M. le prof. Krümbacher. Qu'ils nous permettent de recommander à leur diligente philologie l'inscription de Nawa, si curieuse, publiée ici même (*Revue biblique*, 1894, p. 626) par le R. P. Séjourné.

S.

CHRONIQUE D'ITALIE

C'est la seconde fois que j'ai l'honneur d'écrire dans cette *Revue* une chronique biblique italienne. Malheureusement le sujet est peu nourri. Le progrès se fait lentement chez nous pour des raisons dont nous ne sommes peut-être pas toujours responsables. Comme il y deux ans, je passerai successivement en revue, suivant l'ordre logique, d'abord les travaux des catholiques, puis ceux des autres, me contentant de l'office de rapporteur, sans émettre aucun jugement sur les idées exposées.

I. Salvatore Brandi, S. J., *La questione biblica e l'enciclica Providentissimus Deus*, Roma, 1894 (Befani). — Ce livre n'est que le recueil, revu et augmenté, d'articles parus dans la *Civiltà Cattolica*, à propos de l'Encyclique *Providentissimus Deus*. L'auteur commente et défend le document pontifical. Le commentaire est dans les deux premiers articles. On y expose d'une façon succincte la théorie de l'École large (en dehors des matières *fidei et morum*, il pourrait y avoir des erreurs dans la Bible), sous ces deux formes principales : *a*) limitation de l'inspiration, *b*) limitation des effets de l'inspiration. Chacune de ces deux formes a été condamnée par l'Encyclique, qui montre dans la formule catholique : Dieu est l'auteur des livres saints *cum omnibus suis partibus*, la raison fondamentale de cette condamnation. Le P. Brandi analyse ensuite la formule catholique, en déduit une théorie de l'inspiration identique à celle que l'on rencontre communément dans les traités de théologie ou les introductions générales à la S. É. ; puis conclut que les arguments que la susdite école tire du but des Écritures n'établissent nullement la nécessité d'une limitation ; ils démontrent simplement la possibilité d'une chose, contredite d'ailleurs par le fait, tel qu'il résulte de l'enseignement de l'Église. Dans la sainte Écriture tout a un but religieux et moral, même le verset 9 du chap. xi de Tobie. Dans l'article III, l'auteur produit les mêmes raisonnements contre l'article du pseudonyme *Eufrasio* que nous analysons plus loin. Celui-ci s'appuie sur une proposition que l'Encyclique a faite sienne, à savoir que les auteurs inspirés ont employé, dans les matières scientifiques, le langage courant de leur époque ; il en déduit l'existence, dans la Bible, d'inexactitudes scien-

tifiques, vu que parler le langage courant, « signifie parler comme on parle parmi les hommes, c'est-à-dire avec tout ce mélange de jugements erronés, d'appréciations fautives que porte avec soi l'usage commun d'une langue. Si aujourd'hui encore ces jugements erronés persistent, à plus forte raison les rencontrerons-nous chez les Hébreux, peuple ignorant, plongé dans la matérialité. » Le P. Brandi répond à cette argumentation par une suite de distinctions, très subtiles d'ailleurs, que nous ne pouvons reproduire (p. 60-61).

Les deux derniers articles sont consacrés à l'examen et à la solution des difficultés historiques ou scientifiques soulevées contre la vérité des Livres saints. Dans le Lévitique, par exemple, le lièvre est appelé ruminant. Mais ruminant peut signifier qui rumine ou qui mâche; le lièvre est ruminant dans le second sens, et non dans le premier. Les six jours mosaïques peuvent être pris pour des époques, « parce que la parole jour, dans le langage vulgaire comme dans le langage scientifique, n'indique un certain espace de temps que d'une façon indirecte et indéterminée » (pag. 95). Quant à l'ancienneté de l'homme, « même en admettant que, d'après l'Écriture sainte, une espace de huit mille ans seulement nous sépare d'Adam » (pag. 98-99), il n'est pas encore démontré que cette idée soit fausse, ou que l'homme remonte à une époque bien plus reculée. Il est en outre à remarquer, continue le P. Brandi, que nous ne possédons pas la chronologie biblique originaire et authentique, que le *genuit* des généalogies peut s'interpréter d'une génération médiate ou immédiate, qu'il est loisible de supposer, dans tel ou tel cas, l'existence de lacunes plus ou moins longues, etc. (1). — Le déluge de Noé a été topographiquement partiel; on pourrait même ajouter ethnographiquement « si une raison théologique très grave ne s'y opposait pas », à savoir que l'arche est le type du baptême sans lequel personne ne se sauve, comme personne n'a échappé au déluge sans elle. — Dans les articles cinquième et sixième, à propos d'un écrit paru dans les *Contemporary Review* (avr. 1892), le P. Brandi étudie

(1) Malgré ma résolution de ne point juger les opinions que j'expose, qu'on me permette de faire, en note, une remarque. Cette réflexion présentée par le P. Brandi, si souvent ressassée par les apologistes, est pour moi un mystère. Je n'ai jamais pu comprendre comment elle pouvait servir à allonger la chronologie biblique, vu la manière dont sont bâties les généalogies. Ex : Gen., v, 3. Adam *engendre à* 130 *ans* Seth; puis, v. 6, Seth à 105 ans *engendre* Henos. Or, que Seth soit fils, ou petit-fils, ou arrière-petit-fils d'Adam, qu'importe! Ce sont les 130 ans d'Adam au moment de la génération (médiate ou immédiate) de Seth qui s'additionnent avec les 105 de Seth au moment de la génération médiate ou immédiate d'Hénos. Ce serait donc faire une bonne chose que d'abandonner cette observation. Pour le reste, c'est pour moi un très vif plaisir de renvoyer le lecteur à l'article court, mais plein de suc, de l'abbé Robert (*Revue bibl.*, oct. 1894).

quelques-uns des endroits où la Bible semble être en contradiction soit avec elle-même, soit avec l'histoire profane. Par exemple : l'Exode, le Lévitique et les Nombres paraissent être en désaccord avec Jérémie (VII, 21-22) au sujet des sacrifices; difficulté que l'auteur résoud en observant que Jérémie affirmerait que Dieu n'a pas établi de sacrifices pour les Hébreux *le jour* où il les tire de la terre d'Égypte; et en effet, selon les livres mosaïques, les sacrifices auraient été institués *après* la délivrance du peuple juif, de l'esclavage égyptien. Dans le Lévitique (XIX, 5-6, et XXII, 29-30), il n'est pas question de la même hostie pacifique. Quant à l'endroit où mourut Aaron, différemment indiqué par les Nombres (XX, 23-28, XXXIII, 38-39) et le Deut. (X. 6), l'Hor des Nombres est, par rapport au Moséra du Deutéronome, ce que le mont Capitolin est par rapport à Rome. Il n'existe pas de contradictions non plus entre le ch. XVI et le ch. XVII, v. 55 et suiv. du premier livre des Rois, puisque dans ce second passage, Saul demande de quelle famille est David, chose qu'il pouvait ignorer, tout en sachant (d'après XVI, 18) ce qu'était David.

Ces exemples suffisent pour donner une idée de la méthode suivie par l'auteur. Le texte de l'Encyclique complète la brochure.

II. Eufrasio, *La questione biblica, e l'Enciclica Providentissimus Deus*, Firenze (Extrait de la *Rassegna Nazionale*, fasc. 1 mai 1894). — Histoire des controverses qui ont précédé de peu la publication de l'Encyclique, court résumé de celle-ci, elle ne donne raison ni à la droite ni à la gauche du petit parlement biblique catholique. L'Encyclique se tient dans une région supérieure aux partis; elle mitige le féroce conservatisme des traditionalistes en proclamant la légitimité et la nécessité d'un progrès dans les études bibliques, mais d'un progrès adapté aux besoins de notre époque; elle condamne les exagérations de la gauche, « qui admet, il est vrai, l'inspiration pour toute la Bible, mais l'explique ensuite avec tant de restrictions, qu'elle finit par en limiter les effets tout aussi bien que l'extension ». Au contraire, l'Encyclique, prise dans son ensemble, donne raison au centre, à l'école intermédiaire, « qui reconnaît comme inspirés tous les livres canoniques et chacune de leurs parties, mais explique l'inspiration de telle sorte que, sans en réduire l'extension, elle en détermine l'efficacité et les effets selon les différents cas ». L'auteur insiste tout particulièrement sur les passages de l'Encyclique où l'on affirme que Dieu n'a pas voulu se servir des auteurs inspirés pour nous enseigner les sciences physiques ou naturelles; qu'il a employé, en en parlant, un langage exclusivement populaire; d'où il résulte qu'elles ne sont pas un objet de révélation pour les écrivains sacrés ni d'enseignement pour

nous. Il n'en serait pas de même de l'histoire dont on ne peut pas dire comme des sciences : *nulli saluti pro futura.* Cependant notre « Eufrasio » croit pouvoir dire que l'Encyclique nous laisse à cet égard la même liberté que pour les questions physiques, liberté dont on doit user avec prudence.

III. Can. Franc. Polese, *Critica e rivelazione, Saggio intorno à N.-S.-.G-C.*, Siena 1894. — Jusqu'à présent deux seuls fascicules ont paru, de 160 pages environ. Ils contiennent sept chapitres. Les deux premiers ont plutôt un caractère philosophique. L'auteur fait l'histoire des luttes que la sainte Écriture eut à soutenir, aux différentes époques de l'Église, et montre que les nouvelles tentatives procèdent du protestantisme qui a soustrait la Bible à tout magistère infaillible. Il nous fait voir ensuite comment ces mêmes tentatives rationalistes ont été appliquées à donner de la personne du Christ une explication mythique, psychologique ou indépendante, systèmes dont il démontre au fur et à mesure l'inanité. Par contre, il blâme les catholiques qui exagèrent le principe d'une préparation historique ayant précédé la venue du Messie, dans le monde et dans l'histoire ancienne. — Il aborde ensuite l'étude du Messie, tout d'abord dans l'hébraïsme rabbinique. Là, le Messie est conçu comme une personne. Son œuvre, il est vrai, est envisagée d'une manière limitée; mais le salut et la gloire d'Israël étaient ensuite considérés comme instruments de bienfaits ultérieurs bien plus vastes. Il est difficile de soutenir que les Hébreux de la Palestine ignoraient la divinité du Messie. Cependant, entre le Messie judaïque et le Messie des Évangiles, les contrastes ne manquent pas. L'auteur étudie la légende rabbinique des deux Messies, d'Armilos (Romulus), personnification de Rome et du christianisme, objets d'une haine toute particulière. Toute cette étude tend à prouver que l'hébraïsme extra-biblique, quoique purement humain en lui-même, a dû néanmoins conserver des traces de la pensée divine du véritable et ancien Israël. — La dispersion répand dans le monde païen les espérances messianiques. Comme signes de l'idée messianique, parmi les païens, l'auteur croit pouvoir citer les oracles sibyllins et la IVe églogue de Virgile écho de ces oracles. D'autre part, les tentatives continuelles des Juifs pour retourner à l'idolâtrie ne prouvent point le manque de l'idée messianique; mais ils mettent à jour le côté humain de ce peuple rebelle à l'action de Dieu. Après un long chapitre (c. V), très érudit du reste, consacré aux témoignages rabbiniques et cherchant à préciser les avantages que peut fournir à l'histoire du Christ la littérature hébraïque extrabiblique, l'auteur continue à rechercher les traces du Messie dans la littérature prophétique tout particulière-

ment. Il consacre deux chapitres (VI et VII) à une minutieuse analyse du ps. 109 de la Vulgate (hebr. 110) pour en montrer le caractère messianique, dans son ensemble comme dans ses détails.

P. Cesare A. De Cara, S. J., *Gli Hethei-Pelasgi, Ricerche di storia e di archeologia orientale, greca ed italica*, vol. I° : *Siria, Asia Minore, Ponto Eussino*. Rome, Tip. Acc. dei R. Lincei, 1894. — Recueil volumineux de recherches historiques qui ont une certaine relation avec la Bible. L'auteur se propose en effet, comme un des résultats de ses recherches, de démontrer que les Héthéens, à une époque très reculée, ont émigré en Italie, à laquelle convient par conséquent la dénomination biblique de terre de Khettim que l'on trouve dans la prophétie de Balaam (Num., 24, 24). L'auteur croit que cette prophétie a eu son accomplissement, non pas dans Alexandre qui a « respecté les Hébreux », mais bien dans les Romains, auxquels s'applique très bien le « *superabunt Assyrios, vastabuntque Hebræos* ». Pour arriver à démontrer cette migration des Héthéens (c'est-à-dire des *Hitthim*, fils de Kanaan, et pourtant de Cham, et non les *Kitthim*, fils de Javan), en Italie, l'auteur part de la supposition traditionnelle d'une migration des Pélasges dans le monde gréco-italique, avant même l'arrivée des Aryens, démontre que ces Pélasges ne sont autres que les Héthéens, et conclut que ceux-ci ont réellement émigré dans les pays où la tradition place ceux-là. Cette identité entre Pélasges et Héthéens, le P. de Cara s'efforce de l'établir par une série d'arguments. — 1) La tradition place les Pélasges, à l'origine, dans les lieux mêmes (Égypte, Asie Mineure) qu'habitèrent tout d'abord les Héthéens (p. 102 et p. 225). — 2) Partout où la tradition place comme habitants des Pélasges, nous rencontrons un art héthéen. — 3) Partout où, selon la tradition, les Pélasges ont habité, les noms locaux, mythiques ou géographiques, contiennent d'une manière ou d'une autre le nom *héthéen* : p. ex. Asie = (Khi) atia, Ἀθηνᾶ = (πόλις) hethea; *It*-alia : le nom même de Pélasge = Pel (advena)-asi (ati, hati)-ki. — Enfin l'auteur fait un tracé des migrations héthéennes.

Prof. Ign. Guidi. — Ce savant, dont l'éloge n'est plus à faire, continue ses travaux dans le champ de la glottologie sémitique. En 1894 il a publié *Le livre des verbes de Abû Bakr Muhammad B. 'Umar B. 'Abd Al-'Azîz Ibn Al-Qûtiyya*. Dans une note publiée dans les comptes rendus de l'Académie des Lincei (Classe des sciences morales, historiques, philosophiques, vol. III, fasc. 8 : Sur un livre des verbes, contenu dans un manuscrit arabe de la Biblioth. ducale de Gotha), M. Guidi caractérise ainsi le livre qu'il vient d'éditer : « Dans son ouvrage, Ibn Al-Qûtiyya examine et explique le sens des verbes en deux

conjugaisons : la conjugaison fondamentale et la conjugaison causative (I et IV) et, suivant l'ordre alphabétique des initiales, il mentionne d'abord les verbes qui ont une même signification dans les deux conjugaisons, puis ceux en bien plus grand nombre, dont la signification fondamentale varie dans la conjugaison causative... Il me semble devoir être classifié, malgré son étendue, parmi les glossaires partiels qui forment la première période ou période préparatoire de la lexicographie arabe. »

M. Guidi a fait une petite digression sur le terrain des études bibliques (et il est à regretter que ces digressions ne soient pas plus fréquentes), par une note communiquée au congrès des Orientalistes de 1892 sur le verset 19, ch. II, de la Genèse : וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו. Il propose d'expliquer comme il suit le passage 19-20 : « et Jahvé 'Elohim forma (ou mieux encore : avait formé) de la terre tous les animaux et les conduisit à Adam pour voir comment il les appellerait (c'est-à-dire s'il leur donnerait un nom étymologiquement uni avec son nom propre; et dans ce cas, il montrerait d'avoir trouvé parmi les animaux quelqu'un de son espèce et capable de lui servir de soutien); mais (en prenant le ו dans le sens adversatif) chaque nom qu'Adam prononçait au fur et à mesure que les animaux passaient devant lui (en donnant à יקא le sens fréquentatif, comme cela arrive souvent pour l'imparfait hébreu) était le nom de l'animal (c'est-à-dire un nom propre, spécial à tel animal donné et non pas dérivé du nom de l'homme). » Puis, comme le sens traditionnel de ce passage a quelque relation avec l'origine du langage, M. Guidi fait une remarque très importante pour expliquer cette différence irréductible de racines représentant la même idée dans plusieurs langues. « Un homme, dit-il, doué de raison et d'organes vocaux, voulant exprimer, au moyen d'un son, l'idée de : *dents,* appuiera presque involontairement contre elles le bord de la langue, ou bien il en fera sortir, en les serrant, un sifflement. Dans le premier cas, il mettra ainsi un son égal à *ta, da* (te, de, etc.) ; dans le second cas, un son comme *sa* (se, etc). S'il veut signifier la *langue* elle-même, il la pressera contre les dents ou le palais (d'où les sons de *ta, da* ou *te, de,* etc.) ; ou bien il l'agitera de la base à l'extrémité, émettant ainsi un son qu'il est difficile de représenter graphiquement, mais qui ressemble *gle, gla* (ou encore à notre L mouillée)... Or, la ressemblance qui existe, dans les langues anciennes, entre les sons instinctifs et les paroles exprimées au moyen des *dents* est vraiment à remarquer. Au son de la langue pressée contre les *dents* pour les indiquer, correspondrait (sous une forme modifiée et plus récente) dan-tas, da-ñtan, de-ns,

ὀ-δο-ύς; au sifflement qui sort des dents serrées [illegible] etc. Cfr. pour langue : « dingua; tuggô » « las. λα [e] égypt. לשין » et « γλῶ-σσα ».

Mgr I. Carini, *Le versioni della Bibbia in volgare italiano*, S. Pier d'Arena, Tip. Sal.; 1894. — Enumération et courte description de toutes les traductions italiennes de la Bible, divisée en 7 paragraphes : — 1) La plus ancienne traduction italienne, appelée ensuite, dans la presse, *Bible vulgaire*. A propos des origines très controversées de cette Bible vulgaire, Mgr Carini croit que « Cavalca (Fr. Domenico) a très bien pu traduire en langues vulgaires quelques parties de la Bible; quant aux autres, nous ne savons pas par qui elles ont été traduites, probablement par plusieurs auteurs, et en plusieurs endroits, parfois par plusieurs auteurs pour un même livre » — 2 et 3) Éditions totales ou partielles de la Bible vulgaire depuis la moitié du quinzième siècle jusqu'à la moitié du seizième. Elles sont si fréquentes, qu'on en peut conclure qu'avant la Réforme, en Italie, la lecture des Livres saints était d'un usage très répandu. — 4) Bibles vulgaires désapprouvées par l'Église : c'est-à-dire la traduction de A. Brucioli (ou Bruccioli), hétérodoxe dans les commentaires plutôt qu'en elle-même, et celle de Giovanni Diodati. — 5) Autres traductions approuvées du seizième siècle. — 6) La traduction de Martini (la plus répandue parmi les catholiques), et d'autres modernes. — 7) Travaux de vulgarisation biblique remontant au quatorzième siècle. Les renseignements bibliographiques sont très riches, et ce travail peut intéresser les bibliophiles aussi bien que les amateurs d'études bibliques.

O. Marucchi, *Le Memorie dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nella città di Roma*, Roma, Tip. ed. Rom., 1894. — Ce travail revêt un caractère plutôt historique que biblique. Il est précédé d'un chapitre sur les Actes des Apôtres et les Antiquités romaines, illustration archéologique de quelques passages des Actes (c. x, 1, où il est question d'une *cohorte italique ;* xiii, 7, où Sergius Paulus est appelé *proconsul* et non *proprætor;* xvi, 12, où la ville de Philippes est dite κολωνία; xvii, où les magistrats de Thessalonique sont nommés πολίταρχαι) dans le but de confirmer l'authenticité du livre. Dans les chapitres suivants, l'auteur étudie la venue de saint Pierre à Rome, sa mort ainsi que celle de saint Paul dans cette même ville, et les traces qu'ils y ont laissées de leur passage.

E. Salvadori, *Due Conferenze d'argomento biblico*, Roma, Tip. Vaticana, 1894. — La première de ces deux conférences se propose de résoudre, en suivant une méthode scientifique et loyale, les contradictions qui semblent exister entre les Actes des Apôtres et la lettre de saint Paul aux Galates, dans la question des rites légaux et du voyage de

saint Paul à Jérusalem. — Le voyage de saint Paul mentionné au v. 18, ch. Ier de l'É. ad Gal., peut et même doit être identifié avec celui qui est raconté dans les Actes (IX, 26-27) : l'auteur le prouve longuement. Du second voyage dont parlent les Actes (XI, 30; XII, 25), la lettre aux Galates ne dit rien, parce qu'il était étranger au but pour lequel saint Paul parle, ici, de ses voyages à Jérusalem. Le troisième (Act. XV) est communément identifié avec celui que raconte saint Paul (Gal. II) : contre les rationalistes, et particulièrement contre feu l'École de Tubingue, l'auteur prouve que le même fait est raconté sous deux aspects différents et par conséquent d'une façon différente aussi, sans contradictions réelles. La lettre aux Galates ne parle pas non plus du quatrième (Act. XVIII, 22); quant au cinquième (Act., XIX, 21; XX, 16), il est postérieur à la lettre elle-même.

La seconde conférence roule sur les Actes apocryphes des Apôtres. Elle est précédée d'une exposition sommaire de ceux que nous connaissons jusqu'à présent, grâce aux publications de Thilo, Tischendorf, Wright, Zahn, Usener, Bonnet, Guidi : toute cette littérature autrefois négligée éclaire d'un jour particulier l'histoire des plus anciennes hérésies. L'auteur s'arrête ensuite aux *Acta SS. Petri et Pauli;* il distingue le pseudo-Linus et le pseudo-Marcellus, le premier, remaniement d'une œuvre gnostique de la seconde moitié du second siècle; le second, considéré par Lipsius comme le remaniement catholique et irénique d'une légende ébionite d'après laquelle le conflit, à Rome, n'avait pas lieu entre Pierre et Simon le Mage, mais entre Pierre et Simon Paul. L'auteur exclut ce *postulatum* de l'école de Tubingue en montrant comment rien ne légitime l'hypothèse d'un fonds primitif ébionite dans le pseudo-Marcellus; comment celui-ci diffère essentiellement du roman vraiment ébionite des *Recognitiones* et des *Homélies* Clémentines.

Voilà tout ce que j'ai pu glaner dans le champ catholique. Chez les rationalistes, la moisson n'est guère plus riche.

Alessandro Chiappelli, *La dottrina della risurrezione della carne, nei primi secoli della Chiesa, Memoria*, Napoli, 1894. — Dans l'introduction et le premier chapitre, l'auteur étudie les éléments que la théologie judaïque et le Nouveau Testament ont fournis au dogme de la résurrection de la chair arrivé à sa maturité durant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne. L'idée de la résurrection des corps, étrangère à la théologie judéo-helléniste (Philon, livre de la Sagesse, IV des Machabées), qui ne connaît que l'immortalité de l'esprit, pénètre au contraire dans la théologie judéo-palestinienne un peu après la doctrine de l'immortalité de l'âme, et se trouve exprimée pour la première

fois dans des livres de l'époque machabaïque (Daniel, II Mach.) : elle ne dérive probablement pas du Mazdeisme, puisqu'elle représente une évolution naturelle du concept des *rephaïm*, habitants de l'obscur *sheol*, à un concept plus déterminé, plus précis de la vie future; mais elle s'unit étroitement avec l'idée messianique (Dan., XII, 2 sqq.) et se trouve d'abord restreinte aux justes seuls, puis commence à s'étendre à tous avec le pseudo-Hénoch. L'auteur insiste sur cette différence entre la résurrection restreinte et messianique et la résurrection universelle-eschatologique, puis il cherche les traces de l'une et de l'autre dans différentes sources plus ou moins hébraïsantes, surtout dans la littérature talmudique, à la suite de Weber (*System des altsynagogalischen Theologie*, Leipz. 1880). L'Évangile suppose l'idée de la résurrection très enracinée dans le peuple; le Christ l'accepte et la défend (Mt. XXII, 23-30), mais en même temps il la spiritualise (*ib.*), l'élargit (Mt. 8, 11) et renvoie à la seconde venue du Messie ce que l'on attendait communément pour la première. La résurrection, sous cette nouvelle forme messianico-eschatologique, apparaît généralement dans les autres écrits du N. T., avec cette différence que l'Apocalypse suppose une double résurrection et une période millénaire entre elles (Ap. XX, 4-15). Saint Paul spiritualise l'idée de la résurrection reçue du pharisaïsme, et il la spiritualise sous une impulsion naturelle de son esprit et afin de rendre cette doctrine plus conforme à l'idéalisme hellénique. L'auteur ne s'exprime pas très clairement sur ce qu'il croit être la doctrine de saint Paul; il semble attribuer à l'apôtre la doctrine d'une résurrection partielle (I Cor. VI, 23 ss.; I Th. XI, 14 ss.), sans mort préalable pour ceux qui se trouveront vivants à la parousie du Christ, dans un corps d'une nature autre que l'actuelle. — Ce qui suit, dans les trois autres chapitres, concerne exclusivement et directement l'histoire des dogmes.

G. Negri, *Rumori mondani*, Milano, Hoepli, 1894. — Dans ce recueil d'essais divers, il y en a deux qui se rapportent aux études bibliques. Le premier a pour titre : *Phédon et l'Immortalité de l'âme*. L'auteur y étudie longuement le dialogue bien connu de Platon, pour en arriver à la conclusion que les idées messianiques et parousiaques de l'hébraïsme, greffées sur le tronc grec de l'immortalité de l'âme, ont donné naissance à la doctrine chrétienne actuelle sur l'avenir de l'homme. Ces deux doctrines se sont modifiées au contact l'une de l'autre : la doctrine chrétienne a donné certitude et de la consistance aux conjectures flottantes de l'esprit grec sur l'immortalité de l'âme humaine, et ces conjectures à leur tour ont donné plus d'ampleur aux espérances hébraïques d'une parousie messianique. — Le second essai est plus directement biblique : *L'idée messianique à l'époque de la décadence du*

peuple juif. L'auteur se propose d'analyser l'idée messianique telle que se la représentait le peuple hébreu, de rechercher les transformations qu'elle a subies et la forme qu'elle revêtait au moment précis de la venue de Jésus-Christ. On y trouve d'abord une esquisse rapide, mais très claire, des vicissitudes du peuple juif depuis la captivité de Babylone jusqu'à la destruction de Jérusalem, 70 e. v. : gouvernement sacerdotal ; influences, puis oppressions helléniques ; réaction ou retour machabaïque, règne de la dynastie iduméenne, gouvernement romain. L'idée messianique naît avec la division du règne davidique en deux règnes, règne du Sud et règne du Nord. Les prophètes y président ; quelques-uns d'entre eux rêvent directement la prépondérance du peuple d'Israël sur les autres ; d'autres au contraire personnifient les futurs triomphes du peuple dans un rejeton de la race davidique. Tels sont Amos, Osée, le premier Zacharie, et particulièrement le premier Isaïe, où l'on voit poindre l'idée d'une conversion à Jehovah des peuples ennemis d'Israël (Assyrie, Égypte). Ces espérances soutiennent ensuite Jérémie, Ézéchiel, le deutéro-Isaïe à l'époque de l'insolente prépondérance de Babylone. Jérémie est le facteur ou le signe d'une profonde transformation spirituelle et religieuse de l'idéal messianique national et politique ; Ézéchiel subit davantage l'influence du formalisme sacerdotal ; de Jérémie et du premier Isaïe se rapproche le second Isaïe ; puis vient la décadence du prophétisme. L'époque machabaïque, la réaction qui se produisit alors contre l'oppression d'Antiochus Épiphane marquent un certain renouveau du prophétisme ; il prend alors avec Daniel des formes apocalyptiques et rattache l'idéal messianique à l'histoire de l'humanité. Pendant la période qui s'étend de la décadence de la dynastie machabaïque jusqu'à la chute de Jérusalem, nous assistons à une troisième efflorescence des espérances messianiques, exprimées dans la riche littérature apocalyptique du temps : *Livre d'Hénoch, Psaumes de Salomon, Assomption de Moïse*, etc. Le messianisme se dépouille peu à peu de son extérieur belliqueux et politique, prend de plus en plus un caractère religieux et moral pendant que pénètre dans le peuple l'espérance de la résurrection qui doit accompagner la parousie triomphale du Messie : celui-ci apparaissait de la sorte non plus tant comme un rejeton de la race davidique, mais surtout comme un être transcendantal et divin ; il ne devait pas tant vaincre les ennemis extérieurs d'Israël que détruire, dans Israël même, le vrai ennemi, la dépravation morale. Telle est la fourrure que M. Négri applique à l'idéal messianique dans le peuple juif lorsqu'apparut Jésus-Christ et avant lui le précurseur Jean-Baptiste dont l'œuvre est rapidement esquissée.

B. Labanca, *L'Evangelio di S. Giovanni ed il Commento di A. Rosmini.* Roma, Lœscher, 1894. — C'est le compte rendu d'une œuvre posthume et incomplète de Rosmini, ayant pour titre : *Introduction de l'Évangile selon saint Jean.* L'auteur en profite pour faire connaître quelques hommes qui se sont occupés, en Italie et du temps de Rosmini, des questions bibliques, et différents travaux publiés sur le même sujet pendant ces dernières années; pour esquisser le mouvement de la critique dans la question de l'origine et du caractère du quatrième évangile; il remarque comment cette critique, de la fin du siècle dernier jusqu'à nos jours, n'a fait que se rapprocher des conclusions traditionnelles. Quant au commentaire de Rosmini, il est plutôt exégétique que savant; il répond au caractère philosophique de l'auteur et non à nos justes exigences d'aujourd'hui.

Raf. Mariano, *Le Origini del papato* (Extrait de la *Nuova Antologia*, fasc. 15 janvier 1894). — Cet article historique n'a qu'un léger point de contact avec la Bible. L'auteur affirme que la pensée d'une constitution hiérarchique de l'Église est absolument étrangère à la pensée du Christ; elle contrarie d'ailleurs l'esprit des synoptiques eux-mêmes. Mt. xvi, 18-19, doit donc être entendu non dans le sens d'une prééminence de gouvernement comme l'entendent les catholiques, mais d'une haute surveillance sur l'Église au moment de sa formation.

Je ne sais si, dans cette revue rapide, j'ai oublié quelque ouvrage. Dans ce cas, que les auteurs me le pardonnent. Je ne crois pas cependant avoir rien omis d'important. Nos lecteurs jugeront eux-mêmes si l'on peut dire que les études bibliques soient florissantes dans un pays qui produit annuellement si peu.

J.-B. Semeria.

Rome.

CHRONIQUE DE JÉRUSALEM

DE JÉRUSALEM A BERSABÉE

Le premier voyage de l'École biblique pour l'année scolaire 1894-1895 s'est accompli dans la semaine du 11 au 18 novembre. Le but extrême était la limite sud de la Terre Promise, Bersabée; mais, en véritables écoliers, on s'est bien gardé de prendre le chemin le plus direct. Il fallait occuper d'une façon aussi utile qu'intéressante l'aller et le retour, et pour cela ne pas ménager les petites échappées à droite et à gauche.

Dans la première journée nous devions nous rendre de Jérusalem à Hébron. On peut maintenant faire ce parcours en voiture sur une route parfaitement carrossable. Nous suivîmes cette route jusqu'à Kabat el Bourak, autrement dit les vasques de Salomon, puis nous prîmes sur la droite à travers champs pour rejoindre, après un petit quart d'heure, une route bien moins jeune : c'était la vieille route romaine allant de Jérusalem à Hébron. La grande carte anglaise en donne le tracé et y signale plusieurs milliaires. Nous désirions les reconnaître et en découvrir de nouveaux s'il était possible, tout en observant le pays. Déjà, en passant en face de Bethléem, nous en avions constaté un servant de base au mur qui borde la route à gauche : c'est le sixième (1) ; il suffit pour s'en assurer de mesurer la route actuelle qui suit l'ancienne à très peu de chose près, et l'on trouve bien les neuf kilomètres correspondant à six mille : d'ailleurs, c'est le chiffre nettement indiqué comme distance de Jérusalem à Bethléem par le Pèlerin de Bordeaux, Eusèbe et saint Jérôme.

Arrivés par le sommet des collines qui forment la ligne de partage des eaux entre le bassin de la Méditerranée et celui de la mer Morte, notre regard embrasse la Judée et la plaine des Philistins, jusqu'au littoral, sur une très grande étendue. Charmés par ce magnifique panorama, nous oublions que nous étions déjà sur notre voie romaine. Le Révérend Père Germer-Durand, notre savant collaborateur, qui fait

(1) *Revue biblique*, 1895, p. 70.

partie de l'expédition, se hâte de nous le rappeler, en nous montrant un groupe de milliaires qu'il avait déjà reconnus précédemment. Plusieurs tronçons portent des traces d'inscriptions. Bien que les chiffres ne soient plus visibles, la distance depuis le VIe mille, facile à mesurer, nous autorise à dire que c'est le Xe. Il est très probablement du règne de Marc-Aurèle. Dix-sept minutes après, nous retrouvons le groupe du XIe, puis le XIIe après dix-sept autres minutes. C'est le temps voulu, en marchant un pas ordinaire pour parcourir les 1480 mètres dont se composait le mille romain. Tous les deux paraissent être sans inscription. A égale distance à peu près entre les deux, nous avions jeté un coup d'œil sur les ruines de Beit Skâria. Le monument qui se trouvait là, au sud du village proprement dit, malgré ses colonnes élégantes et son orientation assez exacte, peut à peine être reconnu pour une église. Beit Skâria représente certainement le Beth Lachara des Machabées (liv. I, ch. VI, v. 31 et 32) et de Flavius Josèphe (*Ant.* IX, 4, et *Guerre des Juifs*, I, 5); mais il est fort douteux que ce soit le lieu de la naissance de saint Jean et de la Visitation. — La route romaine que nous avions suivie jusque-là allait passer par les hauteurs de Beit Oummar; mais, pour abréger notre marche, nous la quittons et nous rejoignons une seconde route romaine, qui, protégée par la première, suivait les vallées. Elles se rejoignaient à peu de distance de la source appelée *Aïn ed Diroueh*. Aussi trouve-t-on là sur le bord de la route, à gauche en allant à Hébron, le XVIIIe milliaire, du règne de Septime Sévère (Conf. *Rev. bibl.*, janvier 1895, p. 71). — A droite, sur la hauteur, se voit une tour en ruines et un khirbet qui portent encore maintenant le nom de Beit-Sour. C'est le Beth Sour de Josué (XV, 58), des Paralipomènes (liv. I, II, 45; liv. II, XI, 7); et le Bethsura si souvent mentionné dans les deux livres des Machabées. La présence de cette ville, de la source, de la route romaine et du milliaire, tout cela réuni est une preuve indubitable que l'Aïn-ed-Diroueh est bien la source où saint Philippe baptisa l'Eunuque de la reine Candace (Cf. Act. des Ap., VIII, 26-39). Malgré les variations de la tradition et les fluctuations de certains auteurs, il faut admettre la tradition première reposant sur les termes très précis du Pèlerin de Bordeaux, d'Eusèbe, de saint Jérôme dans l'*Onomasticon* et dans l'épitaphe de sainte Paule. Les limites de cette Chronique ne me permettent pas de donner toutes les preuves de cette assertion. D'ailleurs il me semble inutile de revenir sur cette question, après l'étude parfaite et très complète qu'en a faite M. Victor Guérin (Cf. *Descript. de la Pal.*, *Judée.*, III, p. 287-295). Nous adoptons sans restrictions ses conclusions en faveur d'Aïn-ed-Diroueh et contre Aïn-el-Hameh.

Profitant des eaux délicieuses et abondantes de cette fontaine, nous faisons là notre halte du milieu du jour, puis nous reprenons la route d'Hébron. Bientôt nous nous écartons de la route actuelle pour retrouver la voie romaine, et nous arrivons juste en face du milliaire que nous cherchions. Il a des restes d'inscriptions : c'est le XIXe : sa distance du précédent le démontre.

Avant de descendre à Hébron, nous allons faire une visite au Haram Ramet el-Khabil (l'enceinte sacrée de la hauteur de l'Ami de Dieu). On a souvent décrit cette enceinte si remarquable aux blocs qui varient de trois à six mètres. Je n'ai donc pas à revenir là-dessus ; je me borne à dire que c'est bien là l'endroit où Abraham avait dressé sa tente et élevé un autel au Seigneur (Cf. Gen., XIII, 18). Auprès du puits, dans l'angle sud-est, plusieurs noms ont été gravés sur la pierre. Nous en relevons un, qui paraît être le nom d'une femme romaine : il date sans doute du temps où l'on venait en foule ici se livrer aux pratiques superstitieuses, comme nous l'apprend Eutropia, belle-mère de Constantin (Eus. *V. Const.*, l. III, ch. LVII).

Nous passons la nuit, campés sous les vieux oliviers qui font face à Hébron au sud-ouest. Nous avons devant nous le Haram qui recouvre la caverne de Machélah, et par conséquent les restes d'Abraham, de Sara, d'Isaac et de Jacob. On reconnaît très bien dans le monument actuel une église parfaitement orientée. C'est celle que les croisés y élevèrent sur les ruines de celle que Justinien y avait construite. L'Hébron actuelle avec ses quatre quartiers, bien que changés de place sans doute, nous rappelle la vieille Kariath-Arbé. Nous la contemplons sous les derniers feux du soleil couchant : bientôt la lune vient l'éclairer d'une lumière mystérieuse qui se prête encore mieux aux méditations du passé.

La soirée est délicieuse ; cependant quelques éclairs qui sillonnent la nue à l'horizon nous font craindre une perturbation atmosphérique. Nous rentrons sous la tente, et bientôt nous dormons de ce bon sommeil du camp à nul autre pareil. Bientôt aussi le ciel tout entier est en feu et nous sommes réveillés par les roulements continuels du tonnerre. Il en est ainsi jusqu'au matin ; quand le jour paraît, de gros nuages noirs nous enveloppent au sud, à l'ouest et au nord. Heureusement c'est vers l'est que nous nous dirigeons : nous confiant donc à nos bons anges, nous allons de l'avant ; notre espérance n'est pas trompée, c'est à peine si nous recevons quelques gouttes de pluie, et le ciel redevient serein pour se maintenir ainsi jusqu'à la fin de notre voyage.

En une heure et demie nous atteignons le village des Beni-Naïm,

délicieusement posé sur le sommet de ces montagnes qui s'élèvent graduellement à partir de la mer Morte et viennent former un magnifique plateau, très fertile si l'on voulait le bien cultiver. Autour du village, de grandes citernes aux margelles monolithes et vraiment monumentales attestent l'existence d'une ville ancienne assez considérable. La carte anglaise propose d'y mettre Janum, ville de Juda (Josué, xv, 53). Rien d'impossible à cela; mais rien non plus qui le prouve, si ce n'est une vague homophonie. Dans le village lui-même, rien de remarquable si ce n'est la mosquée, où reposent les restes d'un santon musulman quelconque que les indigènes prétendent être Néby Louth, le neveu d'Abraham. Cette tradition n'a, bien entendu, aucun fondement sérieux, mais de grands blocs et un linteau de porte avec une croix mutilée rendent très vraisemblable ce qui fut dit par un indigène à M. V. Guérin, à savoir que c'était là une ancienne église. Le cheikh même lui fit une autre révélation qui a sa valeur : « Beni-Naïm, dit-il, s'appelait autrefois Kefr-Bereik, nom traditionnel conservé parmi nous d'âge en âge, concurremment avec celui de Beni-Naïm, qui est de date plus récente. » Le savant Robinson aurait donc conjecturé avec raison, d'après ces paroles, que Beni-Naïm pourrait bien être l'endroit nommé par saint Jérôme *Kaphar-Barucha* (1).

Le solitaire de Bethléem nous dit que sainte Paule visita Hébron, puis il ajoute : « Le lendemain, le soleil étant déjà levé, Paule s'arrêta sur le sommet de Caphar Barucha, c'est-à-dire du village de la Bénédiction. C'est jusqu'à cet endroit qu'Abraham reconduisit le Seigneur. De là, regardant au loin la solitude et le territoire jadis occupé par Sodome, Gomorrhe, Adama et Séboïn, elle contempla les vignobles et les plantations de baume d'Engaddi » (S. Hier., *Peregrinatio S.*

(1) Ce nom nous fait penser immédiatement à la vallée de Bénédiction, *Emek Beraca*, mentionnée au IIe livre des Paralipomènes (xx, 26). Serait-ce donc dans une vallée des environs que l'Éternel aurait détruit les ennemis de son peuple? La chose ne me paraît pas impossible. Le texte sacré dit bien que Josaphat et ses gens se dirigeaient vers le désert de Thékoa, qui est plus au nord, mais il dit aussi que les ennemis étaient les fils d'Ammon et de Moab avec ceux de la montagne de Séir, et, en somme, la bataille eut lieu entre ce dernier peuple et les deux premiers. Or, la montagne de Séir était encore bien plus au sud; rien d'impossible à ce que la rencontre de ces peuples ait eu lieu du côté de Beni-Naïm. D'ailleurs la Bible n'affirme pas que Josaphat et son peuple se soient rassemblés sur le lieu même du combat, là où ils avaient recueilli le butin; au contraire, il semble qu'ils changent de place : « Ils mirent trois jours au pillage du butin, car il était considérable. Le quatrième jour, ils s'assemblèrent dans la vallée de *Beraca*, où ils bénirent l'Éternel; c'est pourquoi ils appelèrent ce lieu vallée de *Beraca*, nom qui lui est resté jusqu'à ce jour. » Nous verrions donc volontiers dans ce fait l'origine du nom de ce village de Kaphar-Barucha. C'est aussi l'opinion de Kelaud et de M. Guérin. Le *Dictionnaire biblique* de M. Vigouroux, suivant l'opinion de Robinson et autres, préférerait le Wadi Arroub, au sud du Kh. Breikout (Cf. *Dictionnaire de la Bible*, art. *Bénédiction*).

Paulæ). Saint Jérôme fait allusion aux chapitres XVIII et XIX de la Genèse et au chapitre I du Cantique des cantiques.

Il est manifeste que de là sainte Paule put voir la vallée de la mer Morte où se trouvaient les villes coupables. Toutefois il est impossible d'apercevoir le rivage occidental, sur le bord duquel se trouvaient peut-être quelques-unes de ces villes, et certainement Engaddi. Aïn Djédy, comme nous l'avons constaté en le visitant, ne peut être aperçu que de la colline qui le domine immédiatement, de même les flancs de son coteau, sur lesquels croissaient ses vignes et son baumier. Or sainte Paule n'était pas là; c'est donc en esprit qu'elle a contemplé ces localités, en voyant d'une façon générale la région où elles se trouvaient.

Après avoir constaté que le nom de Kefr-Berik se conserve encore dans le pays, nous prenons la direction du sud. En sortant du village, les enfants nous saluent d'une grêle de pierres bien nourrie. La fierté espagnole se réveille dans le cœur de deux de nos compagnons, compatriotes du Cid. Volontiers ils réprimeraient l'audace de ces petits mécréants. Mais les parents ne nous ayant pas paru beaucoup mieux disposés que leurs enfants, nous jugeons qu'il est plus prudent de nous replier en bon ordre.

Notre but est de compléter la matinée en visitant les ruines de Ziph et de Kermel. Le nom de Ziph évoque immédiatement l'idée de désert, à cause du passage du livre Ier des Rois où il est dit que David était dans le désert de Ziph, dans la forêt. Ce mot de désert, en hébreu *mid bar*, ne veut pas dire un lieu stérile, mais bien une vaste région de pâture. C'est dans ce sens qu'il faut l'entendre ici, et encore admettre qu'il s'applique plutôt à la partie située plus à l'Orient, car là où nous marchons, nous trouvons de nombreuses ruines qui attestent un pays autrefois habité.

En sortant de Bein Naïm, nous apercevons sur la hauteur, à gauche, une vaste construction : c'est un sanctuaire musulman très vénéré en l'honneur de Néby Youkin. Dans une grotte attenante à ce sanctuaire, on montre l'empreinte de deux pieds : d'après M. Guérin, ce serait ceux de Loth, s'arrêtant là quelque temps après sa fuite de Sodome. Telle serait, d'après lui, la tradition musulmane. Un peu plus loin et plus à l'ouest se trouve le Th. Youkin, avec citernes, grottes et ruines indiquant une ancienne localité : les grottes sont encore habitées par des bergers avec leurs troupeaux. Josué (XV, 57) donne à une ville de Juda le nom de Kain, Accaïn dans la Vulgate. Les Anglais et M. Starck proposent de l'identifier avec le Kh. Yukig que M. Guérin écrit Jakin. C'est possible, quoique ce ne soit guère la région indiquée par le con-

texte, qui la place entre Zanoah et Geba de Juda; mais nous avons d'autres passages qui nous prouvent que des localités mentionnées l'une après l'autre sont cependant quelquefois très distantes. Cinq minutes plus loin, nous avons, toujours sur la gauche, le Rh. Barida avec l'Aïn Djahir un peu au-dessous, qui ne sont pas mentionnés dans les cartes, puis le Rh. Birein, avec ses deux puits qui se font face sur les deux côtés de la vallée.

Après une heure et 25 minutes depuis Bein Naïm nous atteignons, en faisant un crochet sur la gauche, un Khirbet considérable que nos deux guides, l'un d'Hébron et l'autre du Bein Maïn, déclarent être le Kh. Ziph. Il est séparé par une petite vallée du Tell Ziph, qui est à 300 mètres environ plus au sud-ouest. M. Guérin a reconnu la même topographie que nous ; la carte anglaise, au contraire, lui a donné, je ne sais pour quelle raison, le nom de Kh. Abou el-Hamâm ou Kh. Ziph. Les indigènes ont affirmé que c'était une erreur. On aperçoit çà et là, dans ce Khirbet, quelques grosses pierres bien taillées et anciennes, mais, en somme, rien de remarquable. Le Tell lui-même a porté jadis des constructions; mais à l'heure actuelle il est cultivé jusqu'au sommet.

Josué (xv, 24) mentionne Ziph comme une ville située à l'extrémité du territoire de Juda, vers la frontière d'Edom. Plus loin, au verset 55, il la nomme de nouveau parmi les villes de la montagne, avec Maoy, Carmel et Juta. Quand David était caché au désert de Ziph, nous avons tout lieu de croire que ce n'était pas là où s'élevait la ville, mais bien dans les environs, dans les endroits forts et déserts en même temps (Cf. I Rois, xxiii, 14, 15, 24; xxvi, 2). C'était peut-être, comme le propose la carte anglaise, au Dhahret el Kolah, qui serait l'ancienne colline d'Hachilah, directement à l'est du Kh. Ziph.

De Ziph à Kermel nous rencontrons sur notre route, à gauche, le Kh. Istaboul. La colline sur laquelle il se trouve, renferme plusieurs tombeaux assez importants. Ce sont là sans doute les ruines de la ville nommée *Aristoboulias;* elle dut être appelée ainsi en l'honneur de l'un des nombreux Aristobule qui passèrent en Judée, soit un Ammonéey, soit un fils d'Hérode. Elle est clairement désignée dans la Vie de saint Euthyme. « Le saint, y est-il dit, eut la pensée de pénétrer dans la solitude des Ziphéens, auprès du bourg d'*Aristoboulias*, pour visiter, dis-je, ces grottes qui jadis abritèrent David poursuivi par Saül; il céda à cette pensée, y vint et charmé de l'emplacement y construisit un monastère. » L'auteur de la Vie raconte ensuite l'événement qui causa la construction de ce monastère. Un habitant du bourg d'Aristoboulias avait son fils possédé par l'esprit mauvais. Il fait chercher saint Euthyme pour l'en

délivrer, et l'on apprend « qu'*il est à moitié distance entre Parabariche et Aristoboulias.* » On va le trouver et il délivre l'enfant. « Bientôt le miracle est connu dans toute la solitude; les habitants accourent en grand nombre, d'Aristoboulias et des localités voisines, vers Euthyme et lui construisent un monastère; beaucoup d'entre eux, hommes pieux, se décident à y rester, Dieu leur donnant d'en haut ce qui était nécessaire pour le corps. » En parcourant les ruines du Kh. Istaboul, nous avons cherché en vain les traces d'un couvent : s'il se trouvait, comme le suggère la Vie de saint Euthyme, entre Aristoboulias et Caphar-Baruca, ne serait-ce pas Néby Youkin?

Une heure de marche suffit pour aller d'Istaboul à Kermel. Les Anglais, suivant leurs règles de prononciation, ont défiguré ce nom, comme beaucoup d'autres d'ailleurs, par rapport à nous. Ils l'écrivent *El Kurmul;* or nous avons constaté que les indigènes prononcent parfaitement *El Kermel.* C'est donc bien la ville de Carmel, mentionnée par Josué (xv, 55) parmi les cités de Juda. C'est là que Saül s'était érigé un monument après sa victoire sur Amalek, lorsque Samuel le cherchait pour réprouver sa conduite de la part de Dieu (I Rois, xv, 12). Le même livre (xv) nous apprend que c'est là que se trouvait Nabal lorsqu'il rudoya les serviteurs de David; et c'est de là aussi que partit sa prudente femme pour apaiser la colère du fils d'Isaï et pour s'unir à lui après la mort de Nabal.

Les ruines de Carmel sont vraiment importantes; elles couvrent les pentes et le sommet d'un vaste amphithéâtre dont le fond est occupé par une belle piscine, longue de trente-cinq mètres environ, et large de vingt. On travaillait à vider la boue qui depuis longtemps la remplissait, et, la besogne étant presque achevée, nous pûmes constater qu'elle avait dix à douze mètres de profondeur. Elle est construite en pierres de taille d'une très belle régularité. Si l'on en juge par l'état de conservation parfaite où elle se trouve, on ne la ferait pas remonter au delà des Croisades, et cependant elle doit être plus ancienne. Nous savons par Guillaume de Tyr, que le roi Amaury, repoussé par Saladin, battit en retraite et qu'il campa à Kermel, parce qu'il y avait de l'eau en abondance pour son armée. Cette piscine est placée de façon à être alimentée tout à la fois par les eaux de pluie et par une petite source qui se trouve sur son côté nord. — Malgré cela, on voit encore parmi les ruines de nombreuses citernes.

Au milieu du Khirbet se trouve un Bordj ou petite forteresse, à deux étages, avec voûtes et fenêtres ogivales. Le tout paraît bien être du moyen âge. L'ensemble des ruines plus récentes n'accuse que de petites maisons; mais au-dessous on reconnaît les arasements de cons-

tructions beaucoup plus importantes, et en particulier de deux églises, encore très reconnaissables.

Eusèbe et saint Jérôme parlent plusieurs fois de Carmel : ils le placent tantôt à l'orient, tantôt au sud d'Hébron, *à dix milles* d'Hébron, dans un passage, et une autre fois *près* d'Hébron. Tout cela est à peu près exact : El Kermel est au S.-S.-E. d'Hébron, et à huit milles environ. Cette ville était alors occupée par une garnison romaine de cavaliers illyriens (Cf. *Not. Dig. Imp. Rom.* sect., XXI).

Elle a donc eu une longue histoire depuis David jusqu'aux Croisades; mais elle tend à disparaître de plus en plus, sauf sa piscine que l'on semble vouloir remettre en état de service; piscine d'ailleurs bien précieuse pour une région presque entièrement dépourvue d'eau. Les indigènes occupés à la nettoyer étaient pour la plupart des citoyens d'une localité voisine avec laquelle nous allons faire connaissance tout à l'heure.

En nous y rendant, nous suivons ou devançons bon nombre d'Arabes qui viennent de travailler à la piscine d'El Kermel, et qui remportent avec eux sur leurs chameaux des pierres pour rebâtir leurs maisons. Aussi nous apercevons déjà, dans le village vers lequel nous allons, plusieurs maisons très bien construites, en belles pierres de taille, là où M. Guérin n'avait vu que d'informes bâtisses musulmanes. Voilà pourquoi El Kermel menace de disparaître, et pourquoi le village voisin, renfermant au moins deux mille habitants, se reconstruit de mieux en mieux chaque jour.

Mais comment s'appelle donc ce village? Il semble que j'oublie de le nommer! Ah! c'est qu'il y a toute une question brûlante sous ce nom. On l'a appelé *Youttah,* Juttah dans les cartes anglaises et allemandes. Reland et après lui un certain nombre de palestinologues, croyant qu'il s'agit d'un nom propre de ville au chap. I de l'Évangile de saint Luc, v. 39, lorsqu'il est dit que Marie alla « εἰς πόλιν Ἰούδα », ont prétendu avoir retrouvé cette ville dans le village qui nous occupe. Pour bien constater si oui ou non la phonétique favorisait cette opinion, nous avons demandé à plus de trente indigènes soit le long du chemin, soit dans le village même, le nom qu'il portait, et tous nous ont répondu par deux syllabes qu'il faut certainement transcrire en français par le mot *Iaththa.* L'homophonie n'est donc pas concluante; d'ailleurs le texte de saint Luc, à notre avis et quoi qu'on en ait dit, n'indique pas un nom propre de ville. La tradition est encore moins favorable, puisque les trois premiers pèlerins qui parlent du lieu de la Visitation, à savoir Virgilius (fin du Ve siècle,) Théodosius et Antonin de Plaisance (VIe siècle), le placent clairement à cinq *milles* de Jérusalem. Quant à la

fameuse inscription sur laquelle on avait si habilement construit tout un échafaudage pour prouver l'existence d'un sanctuaire dédié à saint Jean-Baptiste, don Jean Marta, notre collaborateur, en a fait bonne justice dans le numéro précédent de la *Revue biblique* (janvier 1895, p. 66) et en a donné la vraie traduction. De plus, la pierre qui porte cette inscription, au témoignage de celui même qui la possède dans le mur de sa maison, a été apportée, comme tant d'autres, du Kh. El-Kermel, et par conséquent ne prouverait absolument rien pour la localité où elle se trouve actuellement. — Et aussi, écartant Beit-Skaria et Iaththa, nous admettons, jusqu'à meilleure démonstration, la tradition qui place la Visitation et la naissance de saint Jean-Baptiste à *Aïn-Karim*, appelé par les chrétiens *S. Jean in Montana,* à cinq milles de Jérusalem.

En revanche, nous donnons volontiers à Iaththa la gloire d'avoir été une ville biblique de la tribu de Juda, mentionnée par Josué (xv, 55 et xxi, 16) avec Maon, Carmel et Ziph sous le nom de Ioutah. Mais il faut remarquer que les Septante prononcent dans le premier cas Ἰτάν (ms B) ou Ἰεττά (ms A). Ils ont Τανύ dans le second (ms B). La Vulgate a Iota et Ieta. La vocalisation des Massorèthes est donc sans autorité, entre la prononciation des Septante et celle d'aujourd'hui.

On nous fait dans ce village un accueil détestable. Aussi nous nous hâtons de continuer notre route. D'ailleurs, le soleil baisse, et nous devons aller jusqu'à Daherieh, où nos tentes nous attendent pour la nuit. Nous prenons donc la direction de l'ouest-ouest-sud; et nous voulons encore faire halte à un Khirbet intéressant, que les habitants nomment Umm El Amed. Nous l'atteignons au bout de trois quarts d'heure. La seule chose qui mérite l'attention, c'est un édifice relativement bien conservé, avec de nombreuses colonnes, d'où le nom de « Mère des Colonnes ». C'est, à n'en pas douter, une ancienne église, à trois nefs, avec narthex et atrium. En voici les mesures :

	Mètres.
Longueur de l'église proprement dite	15.40
— du narthex	2.60
— de l'atrium	7.70
Largeur de ces trois parties	12. »
— de la nef centrale entre les colonnes	6. »
Hauteur des colonnes	3.10
— du chapiteau	0.55
— de l'entablement	0.50

Du côté méridional, trois de ces colonnes sont encore debout, surmontées de l'entablement qui les réunit; une autre est au nord. La nef

centrale était séparée des nefs latérales par quatre colonnes de chaque côté ; on peut les retrouver toutes les huit. L'abside se reconnaît très facilement, ainsi que les trois portes, du côté de l'ouest; au milieu de l'atrium, une citerne. C'est sans doute une église du cinquième ou du sixième siècle; mais quel souvenir s'y rattache? Impossible de le dire. Toujours est-il que ces quatre colonnes encore debout au milieu de la solitude font grande impression! Image trop réelle de la désolation du christianisme, surtout dans cette partie de la Palestine.

Nous quittons cette colline pour suivre un sentier qui serpente au fond d'un vallon. Bientôt nous voyons à notre gauche le Khirbet er-Rabiyeh, peut-être l'ancienne Arab (Josué, xv, 52). Ce qui rend cette identification vraisemblable, c'est que tout à l'heure nous trouverons sur notre droite le Kh. Dômeh, qui paraît bien être l'ancienne Doumah mentionnée précisément avec Arab. — Auparavant nous passons auprès du Kh. Râboud; puis à un croisement de vallées nous rejoignons la route directe de Hébron à Dahérieh. Avec elle nous regagnons les hauteurs par une montée assez rapide, et c'est là que sur notre droite nous trouvons le Kh. Dômeh ; mais un peu plus près de la route un autre Khirbet porte le nom ed-Deir, le Couvent! Quel couvent? Dieu le sait! Ce nom nous dit seulement que jadis les moines peuplaient ces contrées et y faisaient briller la lumière de l'Évangile.

Nous marchons bon train, et cependant l'obscurité nous enveloppe. Nous apercevons vaguement devant nous une petite chaîne de collines qui semble barrer le passage, et un peu à droite un monticule plus élevé; les aboiements des chiens nous indiquent bientôt que c'est un village et par conséquent Darhérieh. Arrivés sur le sommet de la colline, nous apercevons, à la faveur de la lune, nos blanches tentes, auprès desquelles brille le feu du bivouac. Elles sont en contre-bas et à 200 mètres environ du village; néanmoins, une centaine de curieux sont accourus. Le cheik, qui vient nous voir, nous débarrasse de cet entourage. Il nous donne des gardiens pour la nuit et des guides qui nous conduisent le lendemain jusqu'à Bersabée, sans que nous ayons à craindre aucune tracasserie des tribus bédouines que nous traverserons.

Tout est pour le mieux : le ciel lui-même s'est complètement rasséréné ; plus d'orage à l'horizon, les étoiles scintillent magnifiques au firmament : la nuit sera délicieuse.

Le lendemain, en partant, nous gravissons la colline sur laquelle est assis le village, et nous constatons à son extrémité nord une ancienne construction à très gros blocs, puis des fragments de colonnes en marbre. Les maisons du village, dont plusieurs sont bien construites

avec des matériaux antérieurs, attestent également une ville ancienne. Ne serait-ce point, comme l'a proposé M. Conder, la ville de Débir, qui, au témoignage de la Bible (Josué, xv, 15, 49), s'appelait primitivement Kiriath-Sépher et Kiriath-Sennah? Jadis M. Guérin avait proposé d'autres identifications, par exemple Aïn Nounkor, Daouïrban, auprès d'Hébron, ou encore Aïn Dilbeh un peu plus loin, au sud-ouest; mais de tout cela il se disait lui-même très peu satisfait, car les ruines étaient nulles et la position ne semblait pas répondre aux difficultés que Josué rencontra pour s'emparer de cette ville. Au contraire, Dhahérieh, par sa position excellente et par son importance actuelle, correspondant, ce semble, à l'importance ancienne, pourrait parfaitement être l'ancienne Debir vers laquelle Josué dut revenir après avoir déjà conquis Hébron et Lebua (Josué, x, 38, 39), et qui plus tard fut donnée aux prêtres (*Ibid.*, xxi, 15).

Nous prenons la direction du sud-sud-ouest, sous la conduite du cheik Mohammed. La route serpente longtemps, très longtemps dans une vallée dont elle suit tous les contours. La vue est donc nécessairement très bornée; nous n'avons pour nous distraire que les nombreux troupeaux qui paissent sur le flanc des collines. Au bout d'une heure environ nous rejoignons le grand Wadi el Khalil, qui descend d'Hébron et va jusqu'à Bersabée. Nous ne faisons guère que le traverser, et de suite notre guide nous fait escalader la colline à droite sans rien dire. C'est une surprise qu'il a voulu nous faire : en effet, parvenus sur le plateau, nous poussons un cri d'admiration! Nous sommes sur le dernier contrefort des montagnes de Judée; devant nous se déroule l'immense désert de Bersabée, la Daroma ; plus de villages, plus de maisons, plus d'arbres, la plaine avec ses petits monticules, toujours, toujours. A gauche elle est bornée par les montagnes de Séir; mais, à droite et en avant, pas de limites proprement dites; le désert de Bersabée est continué par d'autres déserts, et cette grosse masse noire qui, là-bas, là-bas, ferme l'horizon au sud, ce doit être les premiers contreforts des hauts plateaux du Tih, que nous traversions il y a bientôt deux ans en revenant des solitudes du Sinaï.

Ici on respire à pleins poumons l'air du désert, l'air pur, l'air vierge, l'air irrespiré : volontiers nous passerions des heures là à voir et à penser aux peuples qui ont passé par là avant et depuis Abraham; mais notre guide cherche à nous faire distinguer dans le lointain un Tell qui émerge un peu de la plaine: ce serait Tell el Seba, mais il faut encore marcher longtemps pour l'atteindre.

En route donc dans le désert, et vive les grands horizons! Nous redescendons de l'autre côté sur les bords du Wadi el-Khalil, qui con-

tourne modestement la colline que nous avons franchie, et qui nous a valu un si splendide panorama. Nous le trouvons, ce Wadi, en grande partie rempli d'eau, et, sur les bords, des amoncellements de grêlons enveloppés dans des débris de paille, encore gros comme des noisettes, et cependant ils sont là depuis bientôt trente-six heures. Ce sont les restes de l'orage auquel nous avons si heureusement échappé.

Le Wadi el-Khalil et la route qui le suit presque continuellement nous eussent conduits directement à Bersabée : nos bagages la prendront. Nous faisons une petite fugue sur la gauche, afin de visiter un Khirbet indiqué par les cartes sous le nom de Kh. Hora. Nous arrivons au sommet du Tell, sur lequel se trouvent les ruines, 2 heures 50 minutes après notre départ de Dahérieh. Elles sont considérables. C'est bien ainsi qu'on s'imagine les antiques cités chananéennes. Tout est en blocs de silex, souvent énormes. Les dimensions des édifices sont immenses. Une seule petite construction est en pierres blanches; ce devait être l'église, bien postérieure au reste. Jamais nous n'avions eu au même degré l'impression du primitif. La position domine la plaine de tous côtés : on aperçoit plusieurs campements de Bédouins que nous allons traverser en nous rendant au but de notre excursion. Il en est un plus éloigné que tous les autres, vers l'ouest, à douze kilomètres de distance au moins. L'œil exercé de Mohammed y reconnaît la tente du grand cheik de Beer-es-Séba et nous la fait deviner. Le coup d'œil sur l'immensité est non moins saisissant que de l'autre point mentionné plus haut. Cette fois nous distinguons beaucoup mieux le Tell es-Seba.

Après une halte d'une demi-heure, nous remontons à cheval, et cette fois nous marchons droit sur Beer es-Seba. Quand midi sonne, nous mettons pied à terre, et là en pleine campagne, sans arbres, sans plantes d'aucune sorte, sans le moindre brin d'herbe, sans autre eau que celle que nous portons dans notre petite outre, nous mangeons un morceau en plein soleil; c'est le vrai dîner du désert. Avant le repas nous avions marché une heure, et après, en une heure, nous atteignons Tell es-Seba. Ce Tell qui porte le même nom que le célèbre puits, se trouve exactement dans l'angle formé par le Wadi el-Khalil et le Wadi es-Seba. Il est couvert de pierres qui attestent d'anciennes constructions, mais sans importance. Nous continuons notre route à droite du Wadi es-Seba. Nous passons sous le campement du roi de la contrée, Aouad el-Multah (Aouad le barbu), grand cheik de Beer es-Seba. Nous nous disposions à aller le saluer et à l'avertir de notre séjour sur ses terres pendant une nuit, lorsque lui-même

s'avance vers nous. Nous nous faisons force *salamaleks*, et de la meilleure grâce du monde il nous autorise à camper à Beer es-Seba, où d'ailleurs nos tentes étaient déjà dressées. Nous l'invitons à venir prendre le thé le soir : il accepte; et de fait nous étions à peine installés, qu'il arrive et passe toute la nuit auprès de nous, sans doute pour veiller lui-même à la sécurité de nos personnes. Naturellement il prend non seulement le thé, mais encore le café, le souper, le tabac, les cigarettes, le déjeuner du matin et le reste, s'il y en a. C'est vraiment un fort galant homme qui ne nous importune en rien. Il ne nous demande aucun droit de passage, et se contente d'accepter le très léger *bakchiche* que nous lui offrons le lendemain matin, sur le conseil de notre guide Mohammed; c'était sans doute un moyen pour ce dernier de maintenir ses bonnes relations avec le puissant cheik.

De Tell es-Seba à Bir es-Seba, trois petits quarts d'heure de marche. Nous voilà donc à la limite sud de la Palestine proprement dite, à cette Bersabée que nous avions si souvent vue en rêve! Rien de plus simple comme décor, et cependant, je ne sais pourquoi, on se sent vivement impresionné. Deux puits de douze mètres de circonférence et de vingt de profondeur creusés sur la berge du torrent, régulièrement construits et si vieux que les cordes des seaux de cuir avec lesquels on puise l'eau, ont formé une profonde entaille dans la pierre de marbre qui forme margelle; au-dessus, sur un monticule plus haut seulement de quelques mètres, des ruines émergent à peine au-dessus du sable du désert qui les ensevelit et les réensevelit sans cesse, voilà tout Bersabée actuelle! Oui, c'est tout, mais que de souvenirs et quels grands souvenirs! Ce puits, c'est le père du Peuple de Dieu, El Khalil, l'ami de Dieu, comme l'appellent les Arabes, c'est Abraham lui-même qui l'a creusé le premier! Comme témoignage du fait, il donne sept brebis de sa propre main à Abiméleck, roi de Gérar, avec lequel il contracte alliance, et dès lors jusqu'à maintenant le puits s'appellera puits du Serment, ou Puits des Sept (1). C'est là qu'Abraham habita avant de s'en aller sur le mont Moriah, prêt à immoler son fils, si vraiment Dieu l'ordonne, et c'est là qu'il reviendra encore pour plusieurs années; c'est là qu'Isaac et Jacob planteront aussi leurs tentes, et longtemps leurs troupeaux erreront dans ces vastes solitudes. C'est de là aussi que la servante égyptienne Agar avait été chassée avec son fils; c'est dans le désert qui nous entoure qu'elle

(1) Par suite du changement régulier de *schin* en *sin*, entre l'hébreu et l'arabe, le nom actuel est Bir es-Seba, qui pour les Arabes signifie « le puits du Lion ».

cria vers Dieu pour qu'il laissât vivre son enfant, et c'est là que Dieu lui promit de faire de cet enfant le père d'une grande nation, de cette innombrable nation, qui ne serait pas tout d'abord le peuple choisi, mais qui, elle aussi, serait rachetée par le Fils de Dieu fait homme, et aurait un jour sa place dans le même ciel!

Oui, ils sont grands, ces souvenirs, et ils remplissent l'âme de je ne sais quel saisissement inexprimable quand on se trouve seul, dans le calme du soir, au milieu de ces solitudes. Je ne m'étonne pas que Dieu en ait fait la limite méridionale de la Terre Promise, et qu'il l'ait si souvent rappelée à son peuple : c'était bien là le point de départ de ses promesses! Bersabée fut toujours habitée jusqu'à l'ère chrétienne. Elle devint alors le siège d'une garnison romaine, et ville épiscopale, suffragante de Pétra. Puis la désolation y a passé, le désert s'y est reformé, et les pauvres fils d'Ismaël y ont remplacé à leur tour les fils d'Isaac!

Le lendemain matin, avant de partir, il nous est bien doux d'offrir le très saint sacrifice de la messe, d'immoler l'Adorable victime là même où les Patriarches avaient souvent offert à Dieu les Victimes figuratives. Nous n'avions plus rien à envier à Abraham, car nous avions été encore plus près de Dieu que lui. Maintenant nous pouvons remonter à Jérusalem.

Au lieu de repasser par Hébron, nous allons directement au nord jusqu'à Beit-Djébrin. Dans la première journée nous constatons quelques ruines signalées par les cartes et d'autres encore. Qu'il me suffise de nommer celles qui rappellent un souvenir biblique. Quatre heures après notre départ de Bir es-Seba, nous voyons à gauche des ruines encore habitées en partie, et portant le nom de *Kh-Umm er Rumâmin :* c'est vraisemblablement Rimmon de Siméon, qui se joint d'après l'hébreu avec Aïn (Josué, xv, 32; xix, 7; I Paralip., iv, 32).

Nous nous arrêtons un peu plus loin pour la halte de midi au Kh. Khuweilfeh, sur le Tell même qui domine les ruines. De là une échappée de vue vraiment magnifique nous est offerte sur la plaine des Philistins et la mer. On distingue très bien le Mountar de Gaza. En guise de sieste nous allons à une heure de là vers le nord-ouest reconnaître le Kh. Shelendy, où la carte anglaise place un milliaire. Nous y trouvons une église avec gros blocs, colonnes, seuils de porte, un puits en bas, d'où deux enfants au type égyptien, vêtus de *shenti*, tirent de l'eau en cadence et en chantant, avec une dextérité qui n'est point banale, car chacun doit saisir rapidement la corde au moment où elle est lâchée par son compagnon; mais de milliaire point : c'est tout simplement, à notre avis, une colonne que l'on a fait rouler d'en haut auprès d'un

puits. D'ailleurs, la route romaine ne peut avoir passé en cet endroit.

Nous rejoignons le gros de la caravane qui est resté au Tell Khuweilfeh, et de là en une heure un quart nous atteignons notre campement pour la nuit, établi auprès du Bordj el Biâra. Le pays est si peu fourni en eau, qu'il faut camper là où l'on en trouve. Tout l'intérêt de cet endroit se concentre sur ce vieux puits qui, lui aussi, a sans doute abreuvé bien des générations. Sur la colline, au nord-est, un très pauvre village, habité seulement à certains moments par des indigènes de Dora, qui viennent là pour cultiver leurs champs. La seule chose remarquable est un Bordj, ou château fort, assez considérable, qui semble dater du moyen âge : il a dû jouer un rôle important dans les guerres entre les sultans d'Égypte et de Damas et peut-être même au temps des Croisades : sa situation sur un point élevé et auprès d'un puits important le rendaient fort précieux.

Le lendemain nous devons aller passer la nuit auprès d'un autre puits, à Aïd el Mieh. Plusieurs routes s'offrent à nous : nous envoyons nos bagages par la plus directe; et nous faisons un petit tour à l'Ouest pour avoir le plaisir de suivre une voie romaine et de passer par Beit-Djébrin.

A une demi-heure d'el Biâra, nous laissons à droite le Khirbet et le Tell Mesem (Mirsim d'après la carte anglaise). Un quart d'heure après nous explorons attentivement le Kh. Nusrâny, ou des chrétiens; nous y cherchons avec soin une église qui justifierait son nom, mais sans pouvoir la trouver. Trois quarts d'heure plus loin nous rencontrons sur notre gauche deux Khirbets assez importants, le Kh. Hôran et le Kh. Aïtun. Ce dernier peut bien représenter, comme l'a dit Conder, l'Etham de la tribu de Siméon (I Paralip. IV, 32). Après avoir laissé sur la droite le Kh. Umm el Meis, nous arrivons sous le gros village de Douaimeh, du côté de l'Est, après deux heures de marche depuis le point de départ.

Ici nous reconnaissons très facilement une voie romaine. Cette voie venait de Beit-Djébrin, Éleuthéropolis. Un quart d'heure avant Douaimeh elle bifurquait: à droite elle montait au village; à gauche elle passait précisément là où nous apercevons le premier milliaire, récemment déterré par les fellahs, et puis conduisait vers le sud, sans doute à Bersabée même. Toutefois jusqu'ici il nous avait été impossible de la constater sûrement. La carte anglaise signale deux milliaires entre Douaimeh et Beit-Djébrin : nous les avons reconnus et en avons noté deux autres jusqu'au Tell Sandéhannah, où il devait encore y en avoir un autre. Nous avons donc au total cinq bornes milliaires entre ces deux localités, et par conséquent six milles de distance, très exactement cons-

tatés. Seul le premier milliaire à partir de Douaimeh nous a paru porter des traces d'inscription, mais indéchiffrables. De Douaimeh au Tell Sandéhannah nous mettons juste cinq fois 17 minutes (temps qu'il faut pour parcourir un mille au pas ordinaire des chevaux), c'est-à-dire une heure et 25 minutes.

Nous avions seulement trois heures à passer à Beit-Djébrin et aux environs. Nous jetons donc un rapide coup d'œil sur ses principales merveilles archéologiques, que plusieurs d'entre nous connaissaient déjà. Parmi ses grottes les deux plus intéressantes sont explorées, c'est-à-dire celles du Tell Sandéhannah et de Arak-el-Moieh. — Puis nous visitons les ruines de la magnifique église à cinq nefs de Sandéhannah. Hélas! que dis-je cinq nefs? il n'y en a bientôt plus qu'une de visible; dans ces derniers mois le cheik de Beit-Djébrin a fait détruire jusque dans leurs fondements les nefs latérales; il ne restera bientôt plus que l'abside centrale, presque intacte. Or le vandale a juré, paraît-il, de n'en pas laisser pierre sur pierre. Nous espérons que Son Exc. Hamdi Bey, directeur des Musées impériaux de l'Empire ottoman, auquel nous avons fait connaître ces intentions sauvages, en empêchera l'exécution.

Nous allons en deux heures et demie de Beit-Djébrin à Aïd-el-Mieh par Deir Nakhkhas et Uum el Bordj (1). — Nos tentes sont dressées auprès du vieux puits qui se trouve à l'ouest du Khirbet d'en bas. Dans la chronique de la *Revue biblique*, numéro d'avril de l'année 1892, j'avais déjà signalé cet endroit comme devant être, d'après la Bible et la tradition, Adoullam de nos saints Livres. J'émettais cependant un doute, n'ayant pas trouvé la grotte qui avait dû servir de refuge à David et à sa suite. Cette fois, nous avons été plus heureux. — Presque au sommet de la colline Sud, près du Ouély du Cheik Makdour, se trouve une grande grotte, parfaitement capable de contenir quatre cents hommes et plus, avec des enfoncements très favorables pour se cacher.

Dans la suite des temps la porte en a été agrandie, arrangée et construite en forme d'ogive. A l'intérieur, il y a eu aussi des constructions : vers le milieu une niche, tournée vers le sud, est sans doute un lieu de prière musulman, où l'on apporte encore des cierges; il a dû remplacer un oratoire chrétien. Au dehors, près des tombes musulmanes, gisent des colonnes et des chapiteaux byzantins. Au-dessus enfin, des ruines considérables avec cercles de mosaïques. — Nous sommes

(1) Aïd-el-Mieh signifie « la fête des 100 ». C'est une triste fête que ce nom rappelle d'après les Arabes. Il y avait là un village d'en haut et un village d'en bas. Pour venger un crime contre les mœurs, les gens d'en haut en tuèrent cent de ceux d'en bas, auprès du puits. L'ancien nom, transformé et interprété comme un mot arabe, aura donné naissance à cette légende.

donc en présence d'un lieu saint authentiqué par la tradition grecque et musulmane, et par conséquent nous n'hésitons plus à y placer Adoullam.

Il ne nous reste plus qu'une journée de marche pour rentrer à Jérusalem. Nous allons le faire en remontant sans cesse la voie romaine d'Ælia Capitolina à Éleuthéropolis. Elle passe à 300 mètres du puits, vers l'Est, sur le flanc de la vallée. Nous traversons la vallée de Shuweikeh, Socho de la Bible, où David terrassa Goliath. Passant au-dessous de Beit-Nettif, nous revoyons le XVIIIe milliaire avec sa magnifique inscription, presque à l'entrée d'un Wadi très pittoresque, dans lequel la route monte pendant une grande heure pour atteindre les hauteurs. Nous voyons le XVIIe milliaire ; peu après la route passe dans le roc vif, et l'on y a taillé trente-cinq marches pour l'empêcher d'être trop glissante. Le XVIe et le XVe milliaire nous échappent. Nous atteignons le sommet, où se rencontre un Khirbet désigné par les Anglais sous le nom de Khirbet el Khan. C'est une sorte de château fort des Croisés, destiné à protéger un poste dont on voit les restes dans la délicieuse vallée d'Allar-es-Siffleh, le « Wadi Leimoun » : le nom est fort bien justifié par les plantations de citronniers qui s'y voient. — La route suit maintenant les hauteurs; nous trouvons les milliaires XIV, XIII, XII, XI. Des six que nous venons de mentionner, le XIIIe et le XIe sont les seuls marqués sur la carte anglaise.

Nous descendons par Kabou, et nous faisons halte à la fontaine située au-dessous du village : tout auprès, les ruines d'une église qui paraît assez récente; elle doit dater seulement des croisés.

Au-dessus de Kabou, la carte anglaise fait bifurquer la voie romaine, à droite vers el-Khader, et à gauche vers er-Ras. Nous ne nions pas ces deux voies, mais de plus nous croyons pouvoir affirmer qu'une troisième branche continuait directement, passait sur le fleuve occidental de la colline de Kabou et arrivait dans le Wadi qu'on appelle encore maintenant Wadi-Sikkeh avant qu'il ne devienne le Wadi Bettir. C'est là que nous avions découvert le VIIIe milliaire. (Voir *Revue biblique*, octobre 1894, p. 613.) Entre ce dernier et le XIe, il reste la distance voulue pour le Xe et le IXe non retrouvés. Le Ve est au-dessous de Aïn Yalo et le IVe 17 minutes plus loin. — Mais ici le chemin de fer a remplacé la voie romaine. Quel contraste! Que serait-ce donc s'il allait un jour pénétrer jusqu'à Bersabée et troubler le sommeil éternel qui semble planer sur ces contrées! Au risque de paraître rétrograde, j'ose m'écrier : Que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob nous en préserve!

Jérusalem, 2 fév. 1895.

Fr. P.-M. Séjourné.

RECENSIONS

The Book of Leviticus, critical edition of the Hebrew Text, with notes, by S. R. Driver and H. A. White (prix, 2 m. 50).

The Books of Samuel, by R. Budde (prix, 6 m. 50). Leipzig, Hinrichs, 1894.

Ces deux volumes font partie de l'édition coloriée de la Bible hébraïque, entreprise par le professeur P. Haupt. Les éditeurs, comme on sait, ne se bornent pas à la critique du texte; ils ont voulu marquer par des couleurs distinctes les divers documents qu'ils pensent reconnaître dans les livres de l'Ancien Testament. Les deux volumes que nous signalons aujourd'hui aux lecteurs de la *Revue biblique* sont tout à fait recommandables au point de vue de la critique textuelle. Les corrections présentées ne sont pas trop nombreuses, et presque toujours on les justifie par les anciennes versions, principalement la version des Septante. Pour les livres de Samuel, ce travail était assez délicat; mais il avait été en grande partie préparé par Thenius, Wellhausen, Driver. Quant à la distinction des sources, nous ne la discuterons pas ici puisque les éditeurs nous renvoient pour les preuves justificatives à la traduction anglaise des livres dont ils publient le texte hébreu. Dans le Lévitique, « la Loi de Sainteté » est imprimée sur fond jaune, « le Code sacerdotal » sur fond blanc, sauf certains morceaux jugés plus récents, qui sont imprimés sur fond brun. La gamme des couleurs est beaucoup plus variée dans les livres de Samuel. Nous trouvons là sur fond blanc les parties qu'on dit provenir d'un document judéen (Jéhoviste), avec des additions moins anciennes sur fond rose; des morceaux qu'on rapporte à un document éphraïmite (Élohiste), sur fond bleu foncé, avec des compléments plus récents sur bleu clair; les additions du compilateur qui a réuni les deux documents précédents sont imprimées sur fond pourpre; les développements « deutéronomistiques » sur fond vert; les additions du dernier rédacteur sur fond jaune; certaines additions très tardives, ayant le caractère de *midrash*, sur orangé foncé, et les cantiques sur orangé clair. C'est d'ailleurs le blanc qui domine et il faut s'en féliciter, car certaines pages bigarrées sont fatigantes pour les yeux. La division du texte est en rapport avec une idée qui prend en ce moment crédit parmi les critiques protestants, à savoir que les documents jéhoviste et élohiste (ancien) de l'Hexateuque se poursuivent dans les Juges, Samuel et les Rois.

A. Loisy.

Paris.

Novum Testamentum graece. rec. C. Tischendorf, editio octava critica maior. Volumen III : Prolegomena, scripsit C. R. Gregory. Pars ultima, p. 801 1428. Leipzig, Hinrichs, 1894. — Prix : 13 marks.

Einleitung in das Neue Testament, von D. Adolf Juelicher, prof. theolog. in Marburg. Un vol. in-8°, xiv-404 pag. (Tome vii^e de la collection des *Grundriss der theologischen Wissenschaften*). Freiburg, Mohr, 1894. — Prix : 6 marks.

Neutestamentliche Zeitgeschichte, von Lic. O. Holtzmann, prof. theolog. in Giessen. Un vol. in-8°, viii-260 pag. (Tome viiie de la même collection). Freiburg, Mohr, 1895. — Prix : 4 marks 50.

Nous sommes un petit nombre, en France, qui suivons avec un vif intérêt le développement de la collection de « Précis des sciences théologiques » entreprise par la librairie Mohr, et qui, tout en faisant les réserves de principe que notre collaborateur M. Pelt, professeur au grand séminaire de Metz, a très justement faites quelques pages plus haut, pensons que le devoir des théologiens, des historiens, des exégètes catholiques est de surveiller attentivement le mouvement des études religieuses dans les écoles protestantes, pour s'instruire à le surveiller, et pour en prendre occasion de fourbir ou renouveler notre outillage pédagogique. Nous avons accueilli avec une grande satisfaction l'annonce de la collection Mohr. Elle nous a donné divers volumes de valeur, comme la *Kirchengeschichte* de M. Müller et tout dernièrement la *Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten* de M. Krüger. L'«Introduction au Nouveau Testament » de M. Jülicher doit être considérée comme un répertoire excellent, qui mieux que tout autre donnera l'idée de l'état où en sont les études concernant le N. T. dans les milieux critiques d'Allemagne. Nous ne voulons que l'annoncer, nous promettant de lui consacrer un article étendu dans les Mélanges de la *Revue Biblique* de juillet prochain.

La *Neutestamentliche Zeitgeschichte* de M. Oscar Holtzmann, professeur à Giessen, nous a au contraire quelque peu déçus. C'est moins un livre ou même un manuel, qu'un recueil de *quaestiones quodlibetales* autour du N. T. L'auteur donne un aperçu de l'histoire de la Palestine depuis Alexandre jusqu'à la ruine de l'État juif, de la géographie politique *dans* le N. T., des monnaies et mesures *dans* le N. T., des données chronologiques du N. T. Et ce sont là autant d'expositions méthodiques, soignées, solides, mais sans lien nécessaire. La seconde partie fait penser davantage à une archéologie du N. T. On y voit successivement étudier le service du temple de Jérusalem, les synagogues et la science de l'Écriture, les partis juifs, Pharisiens, Sadducéens, Esséniens, le grand conseil de Jérusalem, le judaïsme non palestinien. La troisième partie a trait aux idées des Juifs, leur conception de la Loi, leur angélologie et leur spiritualisme, l'influence de l'hellénisme sur la pensée juive : ce sera la théologie ambiante du N. T. Et tout cela méthodique à ravir et véritable modèle de vulgarisation scientifique, mais faisant trop penser au reproche qu'adressait un de nos poètes à un auteur dramatique : « Chaque acte en sa pièce est une pièce entière. » Nous attendions beaucoup de l'Introduction (p. 1-56) de M. Holtzmann qui a trait principalement aux sources de la *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Il y a toute une littérature intéressante d'écrits grecs pour la plupart, qui forment dans l'ensemble une introduction naturelle à la littérature du N. T. C'est bien ainsi que l'a compris M. Wetscott dans son excellente *Introduction to the study of the Gospels* (6e édit. 1881, p. 90-91) et mieux encore M. Schürer dans sa *Geschichte des Judischen Volkes im Zeitalter J. C.*, une œuvre pour ainsi dire classique. On trouvera le chapitre de M. Holtzmann bien incomplet. Où donc parlera-t-on des apocalypses juives, de toutes les apocalypses juives, sinon dans un manuel du titre de celui-ci? Qu'attend M. Holtzmann pour annoncer l'édition de Cambridge des Psaumes de Salomon? Et cette question des apocalypses nous amène à signaler une lacune plus étrange encore dans le manuel de M. Holtzmann : pourquoi n'y est-il qu'incidemment parlé du messianisme? Au total, l'auteur n'a pas suffisamment justifié le droit à l'existence comme science séparée de la « neutestamentliche Zeitgeschichte », et l'on ne saurait dire qu'il ait même rempli le programme que ce titre suppose, tout en reconnaissant la méthode scientifique de ses expositions de détail et généralement le bon aloi de ses informations.

Nous avons eu l'occasion déjà (*Bulletin critique*, t. XI, p. 322-324) de parler

des prolégomènes de M. Gregory et de dire quel bien l'on devait penser du catalogue dressé par ce savant de tous les manuscrits grecs du Nouveau Testament : ce catalogue est la part la plus personnelle de M. Gregory dans la laborieuse rédaction de cette introduction à l'édition critique du N. T. Le troisième et dernier fascicule, qui vient de paraître, contient plus de cent pages d'index, une soixantaine d'additions et corrections, cent pages environ consacrées à dresser la liste des auteurs ecclésiastiques témoins du texte. Enfin, trois cents pages sont employées à dresser l'inventaire des versions du N. T. : versions syriaques, égyptiennes, éthiopienne, arménienne, géorgienne, perse, arabe, latines, gothique, slave, etc. : chaque version représentée par ses principaux manuscrits et ses éditions. Félicitons-nous de voir achevée cette publication, qui a coûté près de vingt années de labeur à M. Gregory : instrument de travail indispensable à quiconque voudra traiter de la critique textuelle du Nouveau Testament.

P. B.

Paris.

Der Brief des heiligen Jacobus erklärt von M. S. Trenkle. — Fribourg en Brisgau, Herder, 8°, 413 p. — Prix : 7 fr. 50.

L'auteur de ce commentaire est *privatdocent* à l'Université de Fribourg. Son livre est, croyons-nous, le premier qu'il livre au public.

L'introduction de soixante pages étudie d'abord la question de la personne de l'auteur de l'Épître. D'après Holtzmann, il existerait « une confusion inextricable au sujet des personnes portant le nom de Jacques dans le N. T. ». Malgré les divergences des anciens sur ce point, Trenkle n'est pas de cet avis. Il n'admet pas la distinction des trois Jacques : le fils de Zébédée, le fils d'Alphée et le « frère du Seigneur ». Les paroles de saint Paul (Gal. I, 17) : « A Jérusalem, je ne vis (outre saint Pierre) aucun autre apôtre que Jacques le frère du Seigneur », prouvent avec certitude l'identité de Jacques fils d'Alphée avec Jacques frère du Seigneur. De là suit aussi qu'il n'était pas le vrai frère de Jésus. Car l'Évangile nous apprend non seulement le nom de son père, Alphée, mais aussi celui de sa mère (« Maria Jacobi et Joseph mater », Matth. XXVII, 56; « Maria Jacobi minoris et Joseph mater », Marc., XV, 40). Et celle-ci, d'après saint Jean (XIX, 25) était la sœur (ἡ ἀδελφή) de la Mère de Jésus et femme de Cléophas. D'où il suit encore que Cléophas et Alphée désignent la même personne, soit que ces deux noms proviennent d'une prononciation différente du même mot, comme l'admettent Winer et Gesenius, soit que le père de saint Jacques ait porté deux noms distincts, de même que Simon Pierre, Jean Marc, et d'autres personnages du N. T.

Les destinataires de l'Épître sont les Juifs convertis de la *diaspora*, répandus en plus ou moins grand nombre dans les Églises de la gentilité. Rien ne prouve qu'il ait existé en dehors de la Palestine une communauté chrétienne exclusivement formée de Juifs convertis.

Quelle est la date de l'Épître ? Plusieurs exégètes protestants, et Schegg parmi les catholiques, voudraient la faire remonter avant la première moitié du premier siècle. D'après notre auteur, le caractère des exhortations adressées par saint Jacques à ses lecteurs prouve qu'ils n'appartenaient pas à la première génération chrétienne : ils sont bien instruits des vérités fondamentales du christianisme, voilà pourquoi l'apôtre ne leur en parle pas; et les défauts qu'il veut corriger (mépris pour les pauvres, amour du monde) n'existaient pas chez les premiers chrétiens (Act. IV, 32). De plus, il est manifeste que l'auteur de l'Épître a en vue de rectifier les fausses interprétations données à la doctrine de saint Paul sur la justification par la foi. Il faut donc qu'il ait écrit après que les épîtres de saint Paul aux Galates (54) et aux Romains (58) avaient été publiées et répandues, c'est-à-dire vers l'an 61. — Il est regrettable que Trenkle

n'ait pas connu le savant travail de l'Anglais B. Mayor sur l'épître de saint Jacques (*Revue biblique*, 1893, p. 457) et n'ait pas tenu compte des fortes raisons que celui-ci fait valoir pour l'opinion contraire.

Au sujet de l'analyse de l'Épître, l'auteur fait remarquer avec raison qu'elle est plutôt un recueil de sentences dans le genre des livres Sapientiaux de l'A. T. qu'une lettre proprement dite. Aussi n'indique-t-il d'autres divisions qu'une suite de vingt-quatre paragraphes. Il aurait pu cependant trouver facilement des idées générales sous lesquelles plusieurs paragraphes viennent se grouper naturellement, par exemple la nécessité d'observer les préceptes de Dieu (I, 19-II, 13), l'inutilité de la foi sans œuvres (II-14-26).

Le commentaire proprement dit ne se prêtant pas à une analyse, signalons seulement quelques particularités. La critique du texte grec consiste généralement à adopter les leçons de Westcott et Hort. Les explications philologiques, uniquement basées sur le grec, sont assez concises. Le commentaire doctrinal tient la plus grande place. Les Pères, les exégètes postérieurs, surtout Salmeron, Estius et Cornelius à Lapide, et, parmi les modernes, Bisping et Schegg, sont les principales sources où l'auteur a puisé. Il est tenu compte aussi des plus récents travaux de l'exégèse protestante : les opinions de Hofman, Huther, Beyschlag et V. Soden sont signalées et discutées.

Le passage le plus difficile de l'Épître est certainement le verset 5 du ch. IV que la Vulgate traduit : « Scriptura dicit : ad invidiam concupiscit spiritus qui habitat in vobis. » Le sujet de *concupiscit* est *Deus* de la phrase précédente ; τὸ πνεῦμα (le mot *spiritus* de la Vulgate devrait être à l'accusatif) est le régime, et signifie non l'Esprit de Dieu, mais l'esprit de l'homme, que Dieu a *fait habiter* (κατῴκισεν) en nous. Le sens est donc : Dieu, étant le créateur de l'esprit de l'homme, désire avec un amour de jalousie le posséder à lui seul. — Cette sentence n'est pas une citation textuelle d'un passage de l'Écriture, mais une sorte de résumé de la doctrine souvent énoncée dans l'A. T., que Dieu veut posséder tout le cœur de l'homme.

Dans le « confitemini ergo alterutrum peccata vestra » (v. 16), l'auteur voit une allusion certaine à la confession sacramentelle. Voici comment il le prouve : « Saint Jacques vient de parler de la rémission des péchés accordée aux malades par le ministère des prêtres. L'aveu des péchés n'étant pas toujours possible aux malades, l'apôtre ne l'indique pas expressément comme le moyen de la rémission des péchés. Cependant il l'a en vue. C'est pourquoi il exhorte à y recourir tous ceux qui en ont besoin et sont en état de confesser leurs fautes : « confitemini *ergo* ». Le mot ἀλλήλοις généralise la recommandation, qui s'adresse à quiconque, prêtre ou laïque, est du nombre des fidèles.

C'est à tort qu'on a voulu y trouver la preuve qu'il ne s'agissait pas de la confession sacramentelle. Tous, même les prêtres, devant soumettre leurs péchés au pouvoir des clefs de l'Église, on peut dire que cet aveu est fait par des hommes à des hommes, par des fidèles entre eux. Il n'est pas dit si cet aveu se faisait publiquement devant toute l'assemblée des fidèles.

Ces quelques spécimens permettront de juger de l'utilité de ce commentaire.

J. B. PELT.

Metz.

Das heilige Evangelium nach Markus, von P. TIEFENTHAL, O. S. B. — Münster, Adolphe Russel, 1894, 530 p. in-8°. — Prix : 11 fr. 25.

Le P. Tiefenthal, autrefois professeur d'exégèse au célèbre couvent d'Einsiedeln (Suisse), actuellement au couvent de Saint-Anselme à Rome, est déjà connu par ses

commentaires sur le Cantique des Cantiques (1889), l'Apocalypse (1899) et Daniel (1893). D'après ses propres indications, ces ouvrages sont la reproduction, amplifiée et complétée, des cours d'exégèse qu'il faisait aux jeunes religieux, ses confrères. Cette origine explique le caractère de ses commentaires, qui, sans cesser d'être érudits, semblent poursuivre plutôt un but pratique. Le savant bénédictin résout les questions concernant l'auteur, la date, l'authenticité, le but du second évangile, d'une manière sommaire et d'après les données traditionnelles, sans invoquer les arguments internes. Dans le commentaire du texte, il n'imite pas les auteurs qui font grand étalage d'érudition en rapportant et en discutant toutes les opinions des exégètes catholiques et protestants. Il expose simplement et clairement l'explication qui paraît la plus naturelle et la prouve brièvement. Il ne se borne pas au sens littéral, mais insiste sur le côté moral et ascétique, en citant les plus beaux textes des Pères et des docteurs : saint Jean Chrysostome, le V. Bède, saint Thomas, saint François de Sales, etc. A l'occasion il renvoie aux homélies contenues dans le Bréviaire et rappelle les traits de la vie des Saints en rapport avec son sujet.

Comme il serait trop long de dire tout ce que ce livre renferme de bon, signalons seulement les réserves que nous aurions à faire sur quelques points. Inutile de discuter ce que l'auteur lui-même présente comme hypothèse, par exemple la fixation de la date du 2e évangile à l'an 43, ou l'opinion que saint Matthieu a utilisé saint Marc pour faire la traduction de son évangile de l'hébreu en grec. « La question des synoptiques, dit-il, est un nœud gordien que nous ne pourrons jamais résoudre complètement ici-bas ». Ce qui ne l'empêche pas de dire (p. 22) : « Il faut considérer comme certain que saint Marc a connu et utilisé saint Matthieu » et d'émettre l'opinion opposée à la p. 320 où, signalant les particularités que présente le ch. x de saint Marc comparé avec les passages correspondants de saint Mathieu, il dit : « D'où l'on voit que saint Marc a puisé moins dans saint Matthieu que dans la tradition apostolique. »

Il aurait été opportun d'avertir le lecteur que les fréquentes citations de saint Jean Chrysostome et de saint Jérôme empruntées à la *Catena aurea* de saint Thomas, sont en réalité de Victor d'Antioche et d'un pseudo-Jérôme (V. Knabenbauer, *Comment. in Ev. s. Marcum*, p. 19-20).

Pour concilier saint Marc, XIV, 12, disant que Jésus a célébré la Pâque « primo die azymorum », avec saint Jean qui (XIII, 1) place la cène « ante diem festum Paschæ », l'auteur recourt à une interprétation de saint Jean qui ne paraît pas fondée. Le *dies festus* de la Vulgate, dit-il, est une traduction inexacte du grec ἑορτή, qui signifie célébration de la fête ou cérémonie du festin pascal. Saint Jean parle donc du repas qui a précédé immédiatement la manducation de l'agneau pascal. Nous ne croyons pas que le mot ἑορτὴ ait jamais ce sens dans le N. T. — Encore moins heureuse est la conciliation de saint Marc, XV, 25 : « erat autem hora tertia et crucifixerunt eum, » avec saint Jean qui dit qu'il était « hora quasi sexta » (XIX, 14), quand Pilate présenta Jésus au peuple en disant : « Voici votre roi », et prononça la sentence de mort. « Saint Jean compte les heures à la façon romaine, c'est-à-dire comme nous. Il était donc 9 heures du matin quand Jésus fut condamné à mort. C'est à cette heure, appelée la troisième par saint Marc, que le cortège se mit en route vers le lieu du supplice, car le mot *crucifixerunt* peut très bien être pris en ce sens large. » — D'abord, si saint Jean disant qu'il était 6 heures compte les heures comme nous, on ne comprend pas comment notre auteur peut conclure : « Il était donc 9 heures. » Puis il est inexact que les Romains aient compté les heures du jour à partir de minuit. Dans tout le monde gréco-romain, comme le prouve le professeur

Ramsay dans l'excellente revue anglaise l'*Expositor* 1893, I, p. 216, le peuple ne connaissait pas d'autre jour que le jour naturel commençant au lever et finissant au coucher du soleil. Enfin, indépendamment de ce fait, l'étude des passages de saint Jean où il parle des heures de la journée montre suffisamment qu'il les compte toujours à partir du lever du soleil. Ainsi « la 6e heure » (IV, 6), où eut lieu l'entretien avec la Samaritaine, ne peut être 6 heures du matin, ni 6 heures du soir, d'après notre manière de compter, puisqu'on était alors en novembre ou en décembre.

Une dernière remarque au sujet de la critique du texte. Lorsqu'il y a des leçons controversées, le P. Tiefenthal se réfère toujours à Tischendorf, sans indiquer l'édition à laquelle il emprunte la leçon choisie. Cette indication ne serait pourtant pas superflue, étant donné que Tischendorf a publié au moins huit éditions, qui diffèrent entre elles et parfois notablement. Il est reconnu d'ailleurs que l'édition de Westcott et Hort est préférable à toutes celles de Tischendorf.

J.-B.-PELT.

Metz.

Carte de la Palestine *ancienne et moderne avec le sud du Liban et de l'Anti-Liban et les régions situées à l'est du Jourdain et de la mer Morte, pour servir à l'étude de la Bible*, par M. LEGENDRE, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire du Mans. — Letouzey et Ané, Paris, 1894.

Chaque fascicule du *Dictionnaire de la Bible*, en cours de publication, nous révèle, au point de vue géographique, l'érudition du distingué professeur du séminaire du Mans.

Mais M. Legendre a compris qu'il ne suffisait pas de décrire les lieux indiqués par les livres sacrés; il faut encore connaître la position de chacun d'eux par rapport aux autres, afin de pouvoir suivre efficacement les pérégrinations des patriarches, l'itinéraire des conquérants de la Palestine, les guerres d'Israël, etc... Sans doute les cartes de la Palestine ne manquent pas; mais on peut dire d'elles comme de beaucoup d'autres choses : *Non numerantur, sed ponderantur*.

La carte de Victor Guérin est de haute valeur. Mais est-elle appropriée à l'étude de la Bible? Elle peut être utile à l'exégète, mais elle ne lui suffit pas. Elle est très incomplète, puisque, comme l'indique une note placée sur la carte elle-même, on n'y trouve que les localités visitées par l'éminent auteur. Elle présente plutôt la Palestine arabe et moderne que la Palestine hébraïque et biblique.

M. Legendre s'est surtout proposé de faire une carte pratique pour l'étude de la Bible. Aussi donne-t-il en même temps, pour chaque lieu, ses différents noms aux diverses époques : non seulement le nom actuel ou arabe et le nom biblique, mais, de plus, le nom égyptien et le nom assyrien tels qu'ils se trouvent sur les monuments de l'Égypte et de l'Assyrie. De cette manière, on se rend compte, d'un seul coup d'œil, d'une quantité de choses, et on s'évite des recherches longues et souvent infructueuses. Prenons un exemple.

L'emplacement de Gaza porte sur la carte de M. Legendre, 4 noms : 1° le nom actuel *Gazzèh;* 2° le nom biblique (Vulgate) *Gaza;* 3° le nom égyptien *Gazatou;* 4° le nom assyrien *Khaz-za-tou*. On saura ainsi, sans autre recherche, qu'il est parlé de Gaza sur les monuments assyriens et égyptiens, et la dénomination sous laquelle cette ville était connue.

Lorsqu'on lit les saints Évangiles, on est porté à se demander si le *lac de Tibériade*, la *mer de Galilée* et le *lac de Génésareth* sont à une grande distance les uns des autres. Un coup d'œil sur la carte de l'abbé Legendre vous renseigne immédiatement : on y voit que ces trois choses n'en sont qu'une, avec des dénominations différentes. D'autres fois, il arrive que, dans un ouvrage ancien, on donne, comme se trouvant

en Palestine, des localités dont les noms ne sont nullement bibliques et dont la tournure semble plutôt grecque ou latine. En parcourant la carte de M. Legendre, on arrive toujours à être satisfait. Ainsi : qu'est-ce que *Sébaste?* La carte répond : C'est *Samarie* et actuellement *Sébastiyèh.* — Qu'est-ce que le *lac Asphaltite?* La carte répond : C'est le lac connu dans la Bible sous le nom de *mer Salée* ou *mer Morte.* Mais cette carte doit être un vrai pot à l'encre avec tant de noms pour un même lieu? Qu'on se rassure, le distingué professeur du Mans a tout fait avec intelligence. La confusion n'est pas possible : chaque genre de noms a sa couleur. Le nom moderne est en *noir;* le nom biblique en *rouge;* le nom égyptien en *vert;* le nom assyrien également en *vert,* mais distingué par la forme syllabique : v. g. *Khaz-za-tou;* enfin le nom ancien à forme grecque ou latine, en *bleu.* Ces diverses couleurs ajoutent même un certain charme à l'œuvre de M. Legendre. En un mot, on ne peut imaginer rien de plus ingénieux, de plus intelligent pour renseigner avec sûreté et rapidité. Nous en sommes personnellement très reconnaissant à M. l'abbé Legendre. Souvent pour l'étude de la Bible on est obligé de faire soi-même des petits plans, des concordances de noms, des fouilles dans les publications sur l'Orient, afin de se rendre compte si telle ville a été mentionnée sur les monuments égyptiens et assyriens. Aujourd'hui, plus d'arrêt possible pour l'exégète, dans ses travaux, et par là même beaucoup de temps gagné. Aussi recommandons-nous cette carte précieuse tout spécialement à ceux qui s'intéressent et qui s'adonnent aux études bibliques. Il serait à désirer que tout prêtre, tout séminariste, tout laïque ami de la Bible, eût sous les yeux cette carte lorsqu'il lit ou étudie les Livres saints.

Nous avons déjà montré la supériorité, à certains points de vue, de la carte de M. Legendre sur celle de Victor Guérin. Ajoutons encore que, en plus de celle-ci, la carte que nous recommandons comprend le nord du Liban et de l'Anti-Liban ainsi que les régions situées à l'est du Jourdain et de la mer Morte. Enfin on y trouve encore : 1° un plan de la ville de Jérusalem (sans doute d'après le plan en relief de M. Coudeau); 2° la carte des environs de Jérusalem, d'après l'*Exploration Fund;* 3° la carte de la Péninsule sinaïtique.

Ch. Robert.

Rennes.

Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani Medii aevi temporibus in Galliis, diss. S. Berger. Paris, une broch., in-8°, Hachette, 1893.

Samuel Berger est un de ceux qui n'aiment pas rééditer simplement, sous une forme plus ou moins neuve, ce que d'autres ont déjà dit; mais qui veulent contribuer au progrès de la science par des recherches personnelles, sans rien mépriser, persuadés que dans le grand édifice les petites pierres jouent aussi leur rôle. Le travail qui lui a mérité le titre de Docteur est un chapitre d'histoire utile, à plus d'un titre, aux sciences bibliques. Il est divisé en quatre parties. Dans la première, sous le titre de *Analecta vetera*, il recueille plusieurs documents qui démontrent une certaine connaissance de l'hébreu parmi les chrétiens du haut moyen âge. Les *Quæstiones hebraicæ in libros Regum et Paralipomenon* étaient déjà connues : Dom Martianay, l'éditeur si diligent des œuvres de saint Jérôme, avait prouvé qu'elles étaient faussement attribuées au grand Docteur. De son côté, M. Berger en revendique la valeur trop dépréciée par l'illustre Bénédictin; il ne craint même pas d'affirmer que « *inter precipuos traditionis hebraicæ fontes* (illum) *recenseri aequum est* ». (P. 2.) L'auteur est un Israélite converti, contemporain de Raban Maur. Au sujet des *Scholia hebraica in S. Scripturam* (incomplets) appartenant au même auteur, comme l'a établi Martianay, M. Berger avance l'hypothèse qu'ils auraient été composés sur l'édition préparée par

le célèbre Théodulfe, puisque « *e tribus codicibus quibus, praeter psalmos, scholia hebraica ad nos delata sunt, duo speciem Theodulficæ familiae referunt, tertium propius ad eamdem formam, ut videtur, accessit* » (p. 4). Du même siècle (IX) nous avons encore deux codex qui contiennent l'alphabet Samaritain (Bibl. Nat. lat. 11505; et 152) le premier avec l'hébreu, comme dans l'*Abricatensis* (107) du XIIe siècle. — M. Berger extrait du codex *Carnotensis* 30 du Xe siècle des essais de la prononciation hébraïque du temps. — L'œuvre critique d'Étienne Harding est maintenant bien connue, grâce surtout à M. l'abbé Martin. Je ne sais ni pourquoi ni comment M. Berger abandonne l'opinion du savant Abbé sur un point important. Il croit que le *codex plenior*, « *ex quo Cisterciense, nunc Divionense, ex scriptum est, vulgatum illo tempore textum retulerit* » (p. 11). Mais alors comment expliquer que ce soit le seul parvenu aux mains d'Étienne, parmi tous ceux qu'il avait recueillis? « *In quemdam fere ab omnibus dissonantem impegimus?* — Vice versa il s'accorde avec M. Martin qui reconnaît dans ce *codex plenior* un exemplaire des textes visigothiques communs dans la Gaule méridionale, tandis que ceux dont se servit Étienne Harding pour le corriger rentraient dans la catégorie des textes dépendant de l'école de Tours. — Le dernier chapitre de cette première partie regarde Nicolas Manjacoria. On l'identifie ordinairement avec Nicolas Manjacutio, chanoine de Latran sous Alexandre III. Le P. H. Denifle a au contraire demontré qu'il n'a pu vivre que vers la fin du XIIe siècle. Il ne fut pas non plus cardinal, parce que l'église de *S. Lorenzo in Damaso* était alors un titre presbytéral, et non pas une diaconie.

Dans la seconde partie, M. B. nous parle des interprétations des noms hébreux, — de celles qu'a données ou mieux recueillies saint Jérôme, souvent sans faire preuve de grande critique, dans ses deux ouvrages « *De Interpretatione hebraicorum nominum* » et « *De Situ et nominibus locorum hebraicorum* » qui furent pour tout le moyen âge une source inépuisable; on trouve quelques additions personnelles dans un glossaire du codex 107 de la Bibliothèque d'Avranches (s. XII). — Au XIIIe siècle, on travailla davantage. Les étymologies de saint Jérôme furent arrangées selon l'ordre alphabétique, mais la hâte a empêché que l'œuvre réussît. M. Berger démontre que l'auteur de ce travail est celui-là même qui écrivit un petit traité sur l'écriture et la prononciation hébraïques, signalé par Delisle dans le codex parisien 36, fol. 335 r°, col. 2.

Le nom de Roger Bacon a repris, depuis quelque temps, la place qui lui convient dans l'histoire du texte biblique. Les recherches de M. Berger jettent un peu de lumière nouvelle sur la sympathique figure de ce Franciscain si savant et si original. — On rencontre également une certaine connaissance de l'hébreu parmi les Dominicains, qui déployèrent plus d'une fois leur activité dans la première moitié du XIIIe siècle pour corriger le *textus parisiensis*. En base aux témoignages de Roger Bacon, et à de vieilles et récentes recherches sur les manuscrits, M. Berger, qui laisse au P. Denifle le soin de nous donner une histoire complète des Correctoria, conjecture que la première correction du *textus parisiensis* (édité vers 1234) est de l'année 1236 et se doit à Hugues de Saint-Cher; qu'en 1248 a été faite celle de Fr. Théobald, et que l'exemplaire de saint Jacques est l'autographe de la troisième correction dominicaine, faite en 1256. L'érudition hébraïque mise en œuvre dans ces travaux, M. Berger la juge peut-être un peu sévèrement, « *extraneam et inferioris notæ* » (p. 32).

Le P. Vercellone avait déjà signalé le *Correctorium vaticanum*, en avait établi la haute valeur et fait remarquer entre lui et les œuvres de Roger Bacon une certaine parenté. De nouvelles découvertes de manuscrits, dues en grande partie au P. H. Denifle, ont confirmé ces jugements, donné plus de précision aux conjectures. L'auteur du *Correctorium* serait un disciple de Bacon, le célèbre Willermus de Mara. Une

collection de lettres, que l'on trouve à la fin du codex 402 de Toulouse, nous permet de nous rapprocher davantage encore de Roger Bacon. Nous y voyons en effet un ou plusieurs disciples interpeller le maître qui se montre, par ses réponses, assez au courant de l'hébreu, et riche d'érudition hébraïque. Le style « *eadem redundantia laborat quæ Baconis vitium est* ». S'il n'est pas lui-même l'auteur, ce doit être quelqu'un « *qui tam prope ad eum accederet ut cum eo confundi possit* ». — La collection pourrait avoir été faite par le même Willermus de Mara dont deux codex, signalés à M. Berger par le P. Denifle, portent le nom (Cod. Laur. pl. XXV sive saec. XIII-XIV — Cod. Eins. 28). — Le savant auteur ne s'arrête pas beaucoup sur Gérard de Huy et son *liber triglossos;* mais il observe que, tout en se montrant en plusieurs endroits « *ingenio satis hebes et scientia tenuis* », il déploie une rare connaissance de la langue hébraïque, jusqu'à la règle *at-basch* qui n'était connue par aucun chrétien du moyen âge, si l'on en excepte l'auteur anonyme des réponses dont nous avons parlé plus haut. On est donc porté à croire que Gérard soit le destinataire de ces lettres, et qu'il se rattache ainsi à Willermus de Mara et Roger Bacon. — Enfin au temps, et peut-être *sub ipso umbraculo* de l'école baconienne on a entrepris une nouvelle version de la Sainte Écriture sur l'hébreu; dont une moitié nous a été conservée en divers manuscrits presque tous anglais.

A l'ordre des Frères Mineurs appartient le fameux Nicolas de Lyra auquel M. Berger consacre quelques paroles seulement, mais pleines de sens, observant que le premier il comprit la nécessité de fixer avant tout le sens littéral, bien qu'il ait parfois dérogé à son principe. On voit qu'au XIIIe siècle les ordres mendiants ont su, et M. Berger ne leur marchande pas cet éloge, unir ensemble l'étude profonde de la philosophie et celle de l'érudition philologique et biblique que l'on ne saurait négliger sans désavantage, à une époque de vraie culture intellectuelle. Mais M. Berger regrette, et il a raison, que l'étude du grec n'ait pas marché de pas égal avec l'étude de l'hébreu. « *Studium enim hebraicarum litterarum paene totum in traditione versabatur, et in scholis Hebraeorum illa semper floruit S. Scripturam interpretandi ratio quae a Patribus accepta erat, nempe allegorica et a sensu litterae plus aequo recedens. Graeca vero lingua neque glossam novit neque auctoritatibus inservit, et liberos homines facit.* » (P. 58.)

G. M. S.

Rome.

Ægyptische Grammatik, von Adolf Erman. — Berlin, Reuther und Reichard, 1894, in-12 de XIV, 200 et 70 pages. — 16 marcks.

Koptische Grammatik, von Georg Steindorff. — Berlin, Reuther und Reichard, 1894, in-12 de XVIII, 220 et 94 pages. — 13 marcks 20.

L'excellente collection de la *Porta linguarum orientalium* vient de s'enrichir de deux grammaires attendues depuis longtemps. Ce sont les quatorzième et quinzième de la série.

C'est avec intention qu'on les fait paraître ensemble. Le copte n'étant que la suite de l'égyptien gagne beaucoup pour la connaissance des radicaux à l'étude de la langue ancienne: pour l'égyptien l'utilité mutuelle n'est pas moins considérable, puisque selon la remarque du professeur Erman, il est impossible de pénétrer à fond dans le génie de l'égyptien sans le copte qui représente la langue à la seule époque où elle soit bien connue. Les deux grammaires ne sont donc pas seulement sur le même plan, elles se réfèrent l'une à l'autre, elles ont été faites de concert, et les auteurs reconnaissent se devoir beaucoup mutuellement.

La méthode suggérée à l'étudiant est aussi la même dans les deux grammaires. On

lui conseille de lire d'abord les paragraphes marqués d'un astérisque comme plus importants aux débutants et de passer immédiatement à la traduction de la Chrestomathie. Il reviendra ensuite à l'étude de la grammaire complète. C'est d'ailleurs ce que font tous les professeurs qui tiennent à encourager leurs élèves en leur proposant le plus tôt possible d'essayer leurs forces.

La grammaire égyptienne contient une liste de signes hiéroglyphiques assez complète, environ cinq cents; ils sont distribués à la manière ordinaire, selon la nature des objets qu'ils représentent.

Durant l'immense période qui comprend les inscriptions, la langue n'est pas restée absolument immobile. M. Erman a pris pour type la langue du moyen empire qu'il considère comme classique. Les termes vulgaires de cette époque ont les particularités archaïques de cette époque indiquées dans des notes.

Nous avons déjà dit que les renvois à la grammaire copte sont fréquents, mais il est à regretter que les rapports de l'égyptien avec les langues sémitiques ne soient pas mis davantage en relief. En dehors des égyptologues de profession, nombreux sont ceux qui désirent avoir une connaissance générale de l'égyptien pour apprécier ses affinités avec l'hébreu ou l'araméen. Il ne leur suffit pas de savoir que l'égyptien « est apparenté aux langues sémitiques (hébreu, arabe, araméen, etc.) et aux langues africaine de l'est (bischari, galla, somali, etc.), ainsi qu'aux langues berbères du nord de l'Afrique ». Même dans un livre classique, nous aimerions, nous autres Français, à trouver quelque théorie sur les raisons de ces affinités. Cependant l'auteur revient, à propos des verbes, sur les rapports de l'égyptien avec les langues sémitiques. Cette théorie des verbes, précisément parce qu'elle n'affecte pas la même systématisation que celle de Brugsch, paraît plus satisfaisante.

Par un scrupule d'exactitude, l'auteur s'abstient de toute indication de voyelles dans sa transcription. Le nom du professeur de Berlin est d'ailleurs à lui seul une garantie.

La grammaire copte était peut-être moins désirée, puisque enfin, nous avions l'excellente et complète grammaire de Stern. M. Steindorff a cru que par son développement même elle était au-dessus des débutants, et imparfaite dans ce qui leur importe le plus, la phonétique et la morphologie. Sans entrer dans un examen comparé, je constate qu'en tous cas la nouvelle grammaire prend beaucoup plus souvent le contact avec l'égyptien. C'est un avantage inappréciable pour ceux qui étudient les deux langues en même temps.

Stern traitait simultanément les différents dialectes, et de préférence celui de la Basse-Égypte. C'est d'ailleurs par là qu'on a commencé les publications et l'étude du copte. Peu à peu l'importance du dialecte de la Haute-Égypte (sahidique) a été mieux reconnue, et M. Steindorff en est arrivé à le considérer comme la base de sa grammaire. C'est dans ce dialecte qu'est puisée la Chrestomathie.

N'étant pas spécialiste, je ne puis juger des détails qu'en homme du dehors. Mais l'avis de maîtres autorisés me permet de recommander ces deux nouvelles grammaires comme un excellent apport en faveur de ces études égyptiennes si utiles aux exégètes. Quand donc fera-t-on un dictionnaire copte?

M. J. L.

Jérusalem.

Patrologia syriaca, accurante R. Graffin. Pars prima, tomus I, cujus textum syriacum vocalium signis instruxit, latine verbis, notis illustravit D. J. Parisot, O. S. B. — Paris, Didot, 1894 : un vol. in-4°, LXXX-1053 pp.

Si l'on excepte quelques traductions d'ouvrages grecs et les livres des Sabéens, la littérature syriaque, telle du moins que nous la connaissons, est une littérature essentiellement chrétienne. Ses débuts se confondent avec les commencements du christianisme, et son développement embrasse une période plus de quatorze fois séculaire, durant laquelle les lettres syriaques ne cessèrent de s'accroître, mais, il faut bien le reconnaître, avec plus ou moins d'éclat, et de telle sorte qu'on a pu donner pour caractère distinctif de la littérature, comme des sciences et des arts chez les Syriens, « une certaine médiocrité ».

Les œuvres anciennes dont les écrivains plus récents ont conservé le souvenir, ne nous sont pas parvenues. En dehors des versions de la Bible et de quelques apocryphes, il ne nous reste rien des productions des trois premiers siècles, si ce n'est des fragments de Bardesane. Du quatrième siècle nous possédons quelques hymnes et une doxologie de Siméon Barsabaé (340). Le traité de la hiérarchie appelé le « Livre des Pères », qu'une similitude de nom a fait attribuer au même Siméon , est probablement une œuvre du treizième siècle.

Les « lettres » de Siméon Barsabaé, mentionnées par Ebedjésu, les écrits attribués à Miles, Acace, Jacques de Nisibe et autres de cette première période par les auteurs postérieurs, ne nous sont point parvenus, soit que les témoignages de ces auteurs manquent d'exactitude, soit que le temps ou l'incurie aient laissé perdre ces ouvrages.

Quoi qu'il en soit, l'honneur d'inaugurer la longue série des écrivains de l'Église syriaque revient à un personnage du quatrième siècle, inconnu jusqu'à ces dernières années, Mar Jacques, de son nom païen Pharhad ou Aphraate, désigné aussi par le surnom de « Sage Perse ». La découverte faite par Cureton du texte syriaque d'Aphraate (1869) rendit aux lettres chrétiennes un auteur de première importance. On recueillit en même temps les rares témoignages fournis sur cet auteur par les historiens et les lexicographes des siècles suivants. De ces renseignements, ainsi que des données qu'on peut extraire de ses œuvres, il résulte qu'Aphraate, contemporain du concile de Nicée, est antérieur aux divisions des sectes hérétiques; aussi n'appartient-il ni aux nestoriens, ni, comme Barhébréus veut le croire, aux monophysites.

Les annotations des copistes assignent à Aphraate la résidence de Mar Mattaï, couvent situé à cinq lieues N.-E. de Mossoul; ces mêmes copistes donnent à Mar Jacques le titre d'évêque. Si aucun monument ne confirme ces attributions, nous savons toutefois que la doctrine de l'auteur et sa connaissance des Écritures lui avaient attiré une juste réputation de sainteté et de science parmi ses contemporains, et le ton de ses exhortations au clergé de Séleucie ne permet pas de douter qu'il ne fût constitué en dignité dans l'Église.

Aphraate témoigne, par des textes clairs, du mouvement qui se produisait parmi les chrétiens de son temps vers une vie plus parfaite. Il décrit quelques-unes des habitudes des solitaires ou ascètes, vivant ou non en communauté, réunis du moins par le lien commun de la perfection vouée, ce qu'indiquent sans doute les noms de *b'naï qiâmâh* « fils de l'alliance » et *ahhâh d'gawwâh* « frère de la communauté » (V. *Patrologia syriaca*, t. I, c. 1049); il s'assimile à ces hommes en plusieurs endroits de ses œuvres, lesquelles sont d'ailleurs toutes adressées à un personnage établi lui-même en dignité, et chargé de diriger et d'instruire ses frères.

Les vingt-trois *démonstrations* dans lesquelles Aphraate embrasse le vaste ensemble

de la doctrine chrétienne et les points spéciaux de la controverse antijudaïque, sont d'un grand prix pour l'exégèse. Aphraate possédait à fond la science des Écritures. Sans commenter *ex professo* aucun des livres de la Bible, il la passe tout entière en revue. Nous avons fait ailleurs (1) l'examen des livres canoniques dont Aphraate a fait usage, du texte par lui employé, de sa méthode d'interprétation, de la valeur de son exégèse, de ses témoignages sur l'inspiration et l'autorité des saints Livres. Il n'y a donc pas lieu d'y revenir ici.

Considérées à ce point de vue particulier, les œuvres d'Aphraate ne sont pas moins précieuses que celles de saint Éphrem. Quoique ces deux auteurs appartiennent à la même époque et que le fond de leur enseignement soit identique, ils diffèrent totalement l'un de l'autre par le style, le caractère et la méthode, comme l'a remarqué déjà un érudit syrien du neuvième siècle, l'évêque Georges. Aphraate n'a écrit qu'en prose, et sa méthode se rapproche de celle des écrivains anténicéens. Éphrem est poète et prédicateur. Mais l'un et l'autre, tout en suivant une voie différente, se tiennent au-dessus de la « médiocrité » reprochée à la littérature de leur nation, en même temps qu'ils nous transmettent une doctrine exempte d'erreur sur les points définis. Le Sage Perse, comme le Diacre d'Édesse, peut figurer avec honneur à côté des docteurs grecs et latins dont se glorifie l'Église catholique.

Je termine cette recension par quelques remarques justificatives ou rectificatives.

L'expression obscure qui sert de début à la Démonstration XVII (*phehhmâh d' mêlê* « parilitas verborum adversus Judæos, » c'est-à-dire : *Sermonem pariter* [*instituimus*] *adversus Judæos*) (c. 785, l. 1), a été imposée par l'obligation de conserver l'ordre alphabétique et de commencer cette Démonstration par la dix-septième lettre *phé*. On a pu voir qu'il en a été de même au début de la Démonstration II (Cf. c. 47, not. 1).

Par l'expression *Vir nobilis regio nomine insignitus* (c. 10, l. 18) il faut entendre un « officier royal », βασιλίσκος (2).

Au sujet de la thèse soutenue dans le § 3 de la Démonstration VI (c. 255, seqq.), il est curieux de voir le même sujet traité et les mêmes personnages amenés en exemple dans le livre connu sous le titre de *Josephi christiani Hypomnesticon* (c. XXIX), sur l'âge duquel la critique flotte entre le cinquième et le dixième siècle (édit. Fabricius, Hambourg, 1741. pp VI-VIII).

Le double passage sur les anges, signalé à la page *liii* (Cf. cc. 663 et 827), peut être rapproché d'une ancienne prière juive conservée dans le Rituel de la synagogue pour l'office du matin. Je la donne d'après le texte hébreu du *Tefillah wûtahhanunîm* (édit. Rœdelheim, 1873, pp. 49, 50).

« Que ton nom soit loué à jamais, ô notre Roi, qui t'es créé des ministres, et dont les ministres se tiennent tous au plus haut du monde, et proclament avec crainte tous ensemble, à voix haute, les paroles du Dieu vivant, Roi de l'univers. Tous [sont] ai-

(1) *Dictionnaire de la Bible*, t. I, cc. 736-740.

(2) Pour que rien ne manque par ma faute, je désire signaler ici plusieurs corrections non comprises dans l'*errata*.

Il importe d'abord de restituer un mot omis p. XV, l. 18 : subiectam habet vallem, — p. XXVII, not. 1 : *Patris nostri Iacobi*, — c. 966, l. 26 : Iesum persecuta est Synagoga vexatrix et homicida. On devra lire aussi, p. IX, dernière ligne : *centuries;* — p. XXIX, l. 5 (*a fine*) : *conversatione;* — p. XXX, l. 4 (*a fine*) : Venetiis; — c. 122, l. 7 : Nun; — c. 142 l. 18 : Aaron; — c. 739, l. 21 : *cucumerum;* — c. 859, ll. 19, 20 : reputet. Et Jeremias ait contra synagogam Israel : *Ego*. Le nom arménien cité p. XXXI, not. 2, doit s'écrire *zkon*, avec *kim*, et le mot *wôrti* (c. 276, not. 2) avec la lettre *ta*.

més, tous élus, tous forts. et tous accomplissent avec terreur et crainte la volonté de leur Créateur. Et tous ouvrent leur bouche avec sainteté et pureté pour le chant et la mélodie, et bénissent, louent, glorifient, célèbrent, déclarent saint et royal le nom de Dieu, le Roi grand, fort et redoutable. Il est saint. Et tous reçoivent l'un de l'autre le joug du règne du ciel, et se donnent permission l'un à l'autre de sanctifier leur Créateur avec satisfaction d'esprit dans une langue épurée. »

Je termine en remplissant un devoir, et j'exprime ici toute ma reconnaissance à M. l'abbé Graffin pour ses conseils et ses encouragements et surtout pour le soin minutieux avec lequel a été traité le travail de la collation des manuscrits et de la revision des épreuves du texte syriaque de cet ouvrage.

J. Parisot.

Ligugé.

C. Douais, **Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique.** — Paris, A. Picard 1895. 36 pp. in-4° avec fac-similé.

Parmi les fragments de manuscrits conservés aux archives de la Haute-Garonne se trouve un feuillet de parchemin dont le recto et le verso contiennent une ancienne version latine d'un passage de l'Ecclésiastique XXI 20b-XXII 27. L'écriture est visigothique : au jugement de MM. Léopold Delisle et Samuel Berger, elle doit remonter pour le moins au neuvième siècle. Le texte que nous a conservé ce feuillet est d'autant plus digne d'intérêt, que jusqu'à présent on n'a guère signalé de version latine de l'Ecclésiastique différant notablement de la version Vulgate en usage avant comme après S. Jérôme. Il n'y a guère d'exception que pour le *Speculum* faussement attribué à S. Augustin : encore le compilateur de ce recueil se rapproche-t-il souvent de la Vulgate, soit en insérant comme elle des passages qui ne figurent pas dans le grec, soit en admettant à son exemple des leçons manifestement altérées par les copistes. La publication par M. Douais du fragment de Toulouse ne pourra donc être qu'agréable au « public sérieux ». Seulement, peut-être eût-il mieux valu se borner à indiquer la provenance et l'âge du feuillet (sans donner toutefois la présence de l'*h* dans *harenam harenosus* et les formes non assimilées *conligata, conlocatum, adnuntiavit* comme autant d'indices caractéristiques de l'origine espagnole), et à montrer en quoi la recension dont ce feuillet nous a conservé un fragment se distingue des textes déjà connus. Quant à ces théories érudites sur les préoccupations qui ont dû guider le traducteur, sur la connaissance qu'il a eue de la Vulgate latine et l'usage qu'il en a fait, sur l'identification de ce traducteur avec S. Jérôme, etc., j'ai quelque crainte que tout cela ne parvienne pas à triompher du sceptisme de certains lecteurs. Ce qui est sûr, c'est que l'auteur de cette traduction s'est proposé « d'obtenir un sens étroit du texte grec ». A ce point de vue, son travail fait songer à la façon dont S. Hilaire cite l'Ecclésiatique. Il ressemble aussi sous plus d'un rapport à la vieille version latine du psautier suivie par S. Jérôme dans ses *Commentarioli*, version dont personne jusqu'ici n'a pu indiquer même approximativement la provenance.

G. M.

Maredsous.

BULLETIN

Le Clergé et les Études bibliques, lettre de Mgr l'évêque d'Annecy. — Nous sommes heureux de pouvoir reproduire ici quelques-unes des belles pages que Mgr Isoard, évêque d'Annecy, adressait naguère à son clergé sur la lecture et l'étude de l'Écriture sainte, dans une lettre datée du 24 octobre dernier.

« Lorsqu'on s'est remis en l'esprit, et par la seule lecture du résumé que donne l'Encyclique *Providentissimus*, l'usage que faisaient de l'Écriture les Pontifes des premiers siècles, puis les Docteurs du moyen âge; lorsqu'on a relu les recommandations si expresses que fait le Concile de Trente de lire et d'expliquer habituellement les Saintes Lettres, on demeure surpris en considérant l'oubli dans lequel elles paraissent être tombées au siècle dernier et pendant la première moitié de celui qui s'achève. L'école de prédication, dont nous sommes encore les disciples, procède par la construction, la preuve, la défense de thèses choisies arbitrairement. Un seul vestige des premiers âges a été conservé : une phrase tirée de l'Écriture ouvre le discours. Il est admis par convention que ce discours sera le développement du passage auquel cette phrase est empruntée. Il n'en est pas ainsi cependant. Cette sentence de l'Écriture n'a guère d'autre objet que de permettre à l'exorde de se développer avec une certaine ampleur. Dans le corps même du sermon, d'autres paroles de l'Écriture, très courtes et prises isolément, viennent prêter leur appui à telle ou telle pensée de l'argumentation. Ces citations, nombreuses dans le maître par excellence, Bossuet, deviennent de plus en plus rares à mesure que l'on s'éloigne de son temps. C'est, ce nous semble, énoncer une vérité incontestable que d'affirmer que la sainte Écriture a, de nos jours, presque entièrement disparu de la prédication, et que, par une conséquence nécessaire et souverainement regrettable, elle est tout à fait ignorée par les fidèles...

« Le clergé est plus heureux; il a une certaine connaissance de l'Écriture; il connaît l'Évangile et quelques parties du Nouveau Testament; mais nous avons maintes fois entendu dire, et par les hommes les plus compétents, qu'il reçoit la doctrine évangélique et apprend à connaître Notre-Seigneur par l'intermédiaire des livres pieux, très utiles à coup sûr, mais qui ne sont point divinement inspirés. L'instruction généralement donnée dans les séminaires devait amener ce résultat. Une parole de Léon XIII appelle la plus sérieuse attention. « La science de l'Écriture est l'âme de la science générale de la théologie. » Si l'on avait été pénétré de cette vérité depuis cinquante ou soixante ans, qui aurait fait sa théologie aurait, par là même, acquis une certaine familiarité avec la parole inspirée. Mais tout autre a été la méthode d'enseignement dans les séminaires. Le cours d'Écriture sainte était, dans les maisons les plus favorisées, une annexe de la théologie; dans d'autres, la dénomination de cours accessoire lui était ordinairement infligée. Nous avons connu des prêtres intelligents, occupant dans leur diocèse une situation élevée, et qui disaient avec gravité qu'il serait préférable de supprimer entièrement ce cours : « Nos séminaristes liront l'Écriture quand ils seront prêtres; ce que le séminaire a charge de leur donner, c'est la Théologie. » Erreur bien profonde. Les prêtres qui ont reçu cette première formation n'ont jamais étudié, n'ont même jamais bien lu la sainte Écriture. C'est qu'ils n'avaient

point appris à la lire et n'en avaient point puisé le goût, l'amour dans les études qui les préparaient à la réception des saints ordres.

« Voici bientôt trente ans que de généreux efforts se font un peu partout, pour ramener le clergé de cette extrémité vers une pratique moyenne et faisant droit à tous les intérêts de la science sacrée. Nous estimons cependant que la situation déjà acquise ne peut être considérée que comme une étape dans un mouvement de transition. Car, avec ce régime, l'Écriture est encore à côté de la théologie; or, elle doit être dans la théologie partie intime de la théologie. Ce qui côtoie cette science et en est séparé, c'est l'exégèse, l'appréciation de la valeur des manuscrits, leur histoire, la comparaison des traductions et des textes primitifs, en un mot l'*Introduction biblique*. Ce qui doit entrer dans l'enseignement des vérités dogmatiques et morales, c'est le texte étudié, expliqué, appliqué aux matières qui font l'objet de chaque cours. En cette question, comme en beaucoup d'autres, et très malheureusement, on se contente d'apparences et l'on réduit ce qui devrait être un acte réel et efficace à une pure formalité. Un instant suffit pour s'en convaincre. La doctrine enseignée doit s'appuyer sur la sainte Écriture : voilà le principe. Pour satisfaire au principe, un texte de la sainte Écriture est allégué en tête des preuves de toute proposition : voilà la formalité. Pure et vaine formalité, avons-nous le droit de dire; car cette phrase est entièrement détachée de ce qui la précède et de ce qui la suit, car les circonstances à l'occasion desquelles elle a été ou proférée, ou écrite, ne sont point relatées. La citation est isolée, tronquée. Il s'ensuit maintes fois que ce mot de l'Écriture reçoit une interprétation erronée, étrangère au sens que lui donne le texte complet dans lequel il est enchâssé, sens tout de convention, et qu'il conserve souvent dans l'usage ordinaire. Si l'on veut appliquer en toute vérité le principe que la thèse s'appuie tout d'abord sur la sainte Écriture, il faut se rapprocher de la méthode suivie par les premiers Docteurs de l'Église. Certains passages, chapitres ou groupes de versets devront être étudiés, élucidés, commentés parallèlement au développement des diverses propositions d'un traité. Ce procédé une fois adopté, on ne verrait plus cette étrange anomalie d'élèves de théologie ayant étudié consciencieusement un traité de l'Incarnation, faisant merveille aux examens, et en même temps ne connaissant que de nom, et par ce qu'on en chante des fragments à la grand'messe, l'Épître aux Hébreux et l'Épître aux Romains. On ne verrait plus ce fait étrange d'élèves passant pour avoir vu et suffisamment appris le traité de la Grâce et qui n'ont pas lu et médité plusieurs des chapitres de cette même Épître aux Romains.

« Nous citons l'Incarnation et la Grâce, parce que ce sont les traités où frappent davantage et l'infériorité des méthodes actuelles et les avantages de celles qui doivent prendre leurs places. Mais ces observations s'appliquent à un grand nombre d'autres matières. C'est en l'union de l'étude de la théologie proprement dite et de bon nombre de passages de l'Écriture, c'est dans un rapprochement continuel des oracles de l'Écriture et des conclusions de la science positive, que consistera tout spécialement, au jugement des esprits qui paraissent les meilleurs, cette réforme ou amélioration de l'enseignement dans les séminaires dont on aime tant à parler. Et tel est, à n'en pas douter, le sens de ces paroles du Souverain Pontife : « Ce qui est souverainement désirable et nécessaire, c'est que l'usage de cette divine Écriture influe sur toute la science théologique et en soit l'âme : ainsi parlèrent, ainsi agirent, à toute époque, les Pères et les théologiens les plus illustres. Car ils s'appliquèrent à démontrer, à établir, par les saintes Lettres surtout, les vérités qui sont l'objet de la foi ou qui découlent de cet objet. » Oui, c'est bien cette âme qui manque à nos études. L'exactitude des définitions et des formules, une nomenclature aussi complète que possible

des chefs sous lesquels se rangent les divers cas de morale qui peuvent se présenter, sont assurément des éléments indispensables de la formation intellectuelle du prêtre. Mais si elle se borne à ces données élémentaires, l'esprit reste vide, l'idéal est absent, et ce vide de l'esprit constitue un des graves dangers auxquels le prêtre peut être exposé. »

Bible figurée. — M. Henri Omont publie, dans le volume de mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France (année 1892), — le volume a paru en juillet 1894, — deux fragments du manuscrit de la Genèse de R. Cotton, conservés dans les papiers de Peiresc. Le célèbre manuscrit grec illustré de la Genèse, acquis par R. Cotton (1570-1631) et aujourd'hui propriété du Musée Britannique, a été avec peine sauvé d'un incendie en 1731 : le Musée Britannique n'en a que 149 fragments misérablement lacérés et souvent illisibles. M. Omont ajoute trois nouveaux fragments, copies exécutées dans la première moitié du dix-septième siècle pour Peiresc et conservées aujourd'hui à Paris par la Bibliothèque Nationale. Ils nous donnent le texte de Gen. I, 13-14 ; XVIII, 24-26 ; XLIII, 16. Il s'y ajoute la reproduction de deux miniatures, dont M. Omont donne des reproductions phototypiques. Faut-il y reconnaître Dieu plaçant des chérubins à l'entrée du paradis et Dieu bénissant Abraham? M. Omont l'affirme imprudemment, croyons-nous, et ne nous paraît pas avoir fait avancer la question plus que le P. Garrucci, qui, avant lui avait, publié ces deux mêmes miniatures. Ces deux peintures mériteraient une étude plus approfondie et que quelqu'un nous dît quel sujet biblique elles représentent.

Dans le même ordre de recherches, M. Müntz a communiqué à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 24 août 1894, un mémoire sur les représentations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans les monuments figurés de l'Art chrétien primitif. Il montre comment, pendant l'ère de persécution, l'élément symbolique régna seul ; comment, au quatrième siècle, l'élément historique entra en scène et prit possession des sanctuaires. On a cru à tort que la préférence longtemps accordée aux symboles avait pour mobile le désir de dérober aux païens la manifestation de la foi nouvelle. La vérité est que l'art chrétien suivit une évolution parallèle à celle de l'art païen. Comme celui-ci, il résuma d'abord ses aspirations dans quelques figures ou épisodes plus ou moins conventionnels, sauf à aborder ensuite le récit des événements considérés en eux-mêmes, à un point de vue rigoureusement objectif, et rangés dans l'ordre chronologique. Il résulte des recherches de M. Müntz que, dès le règne de Constantin, les scènes de l'Ancien Testament se développèrent concurremment avec celles des Évangiles non seulement sur les façades ou les parois des basiliques, mais encore dans les baptistères et les mausolées ; seule l'abside était réservée aux compositions chrétiennes proprement dites. Dès cette époque, également, on plaçait certains épisodes de l'histoire du peuple d'Israël en regard d'épisodes de la vie du Christ offrant avec eux des analogies plus ou moins fortuites. Tel est le point de départ des cycles connus sous le nom de *Bibles des Pauvres*, auxquels on avait jusqu'ici assigné une antiquité beaucoup moins reculée.

M. Müntz a continué le 7 septembre la lecture de son travail sur l'illustration de l'Ancien Testament dans les œuvres d'art remontant aux premiers temps de l'Église. Le cinquième siècle peut être appelé l'âge d'or de la peinture biblique. Grâce aux nombreux poèmes qui furent consacrés vers cette époque à la Genèse, une foule d'épisodes, auparavant inconnus aux Romains, devinrent populaires en Italie aussi bien qu'en Gaule. Plusieurs cycles importants font connaître la manière dont les artistes traitèrent les souvenirs du peuple d'Israël : telles sont, entre autres, les mosaïques de la basilique de Sainte-Marie-Majeure, à Rome, exécutées entre les années 432 et 440.

M. Müntz constate que, contrairement à l'opinion reçue, ces compositions sont absolument indépendantes du célèbre poème de Prudence, le *Dittochaeon*. Leurs auteurs ont puisé directement dans la Bible : de là vient que quarante compartiments ont à peine suffi pour retracer l'histoire des Hébreux depuis Abraham jusqu'à Josué, alors que Prudence avait résumé en vingt-quatre inscriptions métriques tout l'Ancien Testament, depuis le péché originel jusqu'à la captivité de Babylone. En outre, un certain nombre des événements représentés par les artistes du cinquième siècle n'ont pas tardé à être bannis du domaine de l'art comme trop peu caractéristiques : telles sont l'épisode de Hémor et Sichem demandant en mariage la fille de Jacob et celui de Jacob adressant des reproches à Lévi et à Siméon. — Dès le cinquième siècle également, les enlumineurs ont mis en œuvre les récits de l'Ancien Testament. Quoique les manuscrits à miniatures s'adressent à une élite et non au commun des fidèles comme les peintures murales, on peut citer des cas où ces productions en quelque sorte mieroscopiques ont servi de point de départ à des fresques ou à des mosaïques monumentales : il est démontré depuis peu que plusieurs des miniatures de la célèbre Bible Cotton (cinquième ou sixième siècle) ont été exactement reproduites, au treizième siècle, dans les mosaïques de la basilique de Saint-Marc de Venise. — Une publication récente, dont M. Müntz communique des spécimens à l'Académie, permet d'étudier, dans ses moindres détails, le plus ancien probablement des manuscrits illustrés de la Bible, la Genèse grecque de la Bibliothèque impériale de Vienne. Ces miniatures, dont le style offre de nombreuses analogies avec les peintures des catacombes, sont tour à tour conventionnelles et réalistes; l'auteur n'a pas reculé devant la erudité de certaines représentations. Il fait d'ailleurs preuve de la même indépendance que les mosaïstes de Sainte-Marie Majeure, sacrifiant des scènes d'une très grande importance et mettant en lumière des épisodes qui, depuis, ont été à peu près abandonnés. D'ailleurs, il s'agissait là de souvenirs historiques et non d'articles de foi : c'est ce qui explique la liberté accordée à un ordre de compositions qui a tenu une si large place dans l'art religieux depuis l'antiquité chrétienne jusqu'à nos jours.

S.

Quelle fut l'influence des mystères antiques sur le christianisme? — Telle est la question étudiée par M. Aurich dans son livre *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum* (Goettingen, chez Vandenbroeck). Les mystères chez les Grecs, du temps des empereurs, le gnosticisme, le christianisme en tant que mystère, la loi du secret, le baptême et l'Eucharistie, ce sont là les titres des principaux chapitres. L'étude aussi complète et approfondie que possible, faite d'après une méthode rigoureuse, excluant toutes les hypothèses non fondées, conduit l'auteur à ce résultat négatif : une influence directe des mystères sur le christianisme, c'est-à-dire l'adoption consciente de rites et d'institutions usitées dans les mystères, ne peut être démontrée et très probablement n'existe pas. Cette influence n'existe même pas pour les expressions de σφραγίς, σφραγίζεσθαι, φωτισμός, désignant le baptême. Le terme de σφραγίς a son origine dans la ressemblance du baptême avec la circoncision, et celui de φωτισμός dans l'Épître aux Hébreux (VI, 4; X, 32). En fait de résultat positif, l'auteur admet que les éléments communs au christianisme et aux mystères ont leur source dans le milieu intellectuel de l'hellénisme, d'où sont sortis à la fois les tendances philosophiques, religieuses et ascétiques du temps, aussi bien que la magie, les idées néo-platoniciennes et les mystères proprement dits. Ce n'est qu'au IVe siècle que le christianisme fut généralement regardé

comme γνῶσις μυστηρίων, longtemps après l'apparition du gnosticisme. La loi du secret n'a pas son origine dans l'institution du catéchuménat. Les pratiques lustrales, qui plus que toutes les autres semblent avoir leur origine directe dans les mystères antiques, avaient déjà perdu la plupart leur caractère religieux, quand elles furent adoptées dans l'Église.

P.

La conclusion de l'évangile de saint Marc et le canon des quatre évangiles. — Le Dr Rohrbach a publié un petit écrit (chez Nauck, à Berlin) sur le sujet qu'on vient de lire. D'après lui, la conclusion primitive du deuxième évangile s'est perdue et fut remplacée par celle qui s'y trouve aujourd'hui. Se basant sur l'inscription « du prêtre Ariston », trouvée par Conybeare en tête de cette conclusion, il conjectura que c'est Aristion, le maître de Papias qui en est l'auteur. Ariston l'avait composée indépendamment de l'Évangile, et c'est une main inconnue qui l'a ajoutée plus tard. Cette interpolation ainsi qu'un certain nombre d'autres, saint Matthieu XXVIII, 9 et s., saint Jean XXI, avaient pour but d'effacer autant que possible les divergences qui avaient cours dans les récits sur la Résurrection. Elles furent faites par des prêtres de l'Asie Mineure qui réunirent les quatre évangiles dans le premier quart du second siècle. — Inutile de dire que toutes ces hypothèses ne reposent que sur des bases fragiles.

P.

Le palimpseste syriaque du Sinaï. — On s'occupe beaucoup en Angleterre de la découverte de cet étrange manuscrit. En février 1893, nous avons rencontré au Sinaï Mme veuve Lewis et sa sœur Mme Gibson, M. et Mme Burkitt, M. et Mme Bensly et M. Rendel Harris. Cette docte compagnie campait dans le jardin du monastère du Buisson ardent, et passait ses journées dans la bibliothèque dont elle a bien voulu nous faire les honneurs. Mme Lewis avait découvert l'année précédente un manuscrit syriaque des Évangiles, dont sa connaissance approfondie des langues sémitiques lui avait permis de discerner l'importance. On était venu prendre des photographies et des copies de chacune de ses pages. Le travail opiniâtre dura longtemps, non sans fatigue pour les courageux savants, car cette année-là le thermomètre descendit au couvent à 12 degrés au-dessous de zéro.

D'après les signes paléographiques, le ms. est de la fin du quatrième siècle ou du commencement du cinquième. Son grand intérêt est de présenter un texte qui est à peu près semblable à celui de l'Évangile de Cureton, qui était jusqu'à présent isolé. Le ms. du Sinaï contient les Évangiles, il est beaucoup plus complet que celui de Cureton, puisqu'il ne manque que 450 versets. Comme texte, le ms. paraît être d'accord avec les anciens onciaux, le *Sinaïticus* et le *Vaticanus :* la confirmation qu'il leur apporte est d'autant plus remarquable qu'il ne les reproduit pas servilement.

Le ms. du Vatican est célèbre pour ses omissions. Le palimpseste du Sinaï présente la même particularité. Citons les plus importantes :

1. La fin de Marc XVI, 9-20, manque, sans aucun signe de discontinuité.
2. Le *Pater* de Luc XI, 2-4, est sous la forme courte, sans les trois gloses empruntées à saint Matthieu par le texte reçu.
3. Luc XXII, 43-44, manque la sueur de sang.
4. Luc XXIII, 10-13, manque la réconciliation d'Hérode et de Pilate.
5. Jo. VII, 53-VIII, 11, manque la péricope de la femme adultère.

Ce n'est pas le moment de discuter la raison de ces omissions, nous constatons

seulement un nouvel élément dans la discussion. Le ms. est avec le texte reçu dans le Cantique des anges, « bonne volonté envers les hommes », mais il confirme la remarquable leçon « la Judée, » pour « la Galilée » (Luc IV, 44), que Scrivener reprochait si vivement à l'édition de Hort et Westcott.

Mais le point qui a le plus attiré l'attention, ce sont les variantes ébionites si étonnamment mélangées au texte de saint Matthieu. « *Joseph, auquel était fiancée Marie la Vierge, engendra Jésus*, qui est nommé le Christ », Mt. I, 16 ; « elle *te* donnera un fils » ; Mt. I, 21. « Et il épousa sa femme, et elle *lui* donna un fils ». De plus les mots : « *il ne la connut pas jusqu'à ce que* » sont omis.

Ces expressions mal sonnantes, ou, pour mieux dire, nettement hérétiques, ne pouvaient manquer d'attirer l'attention et de faire naître des controverses. MM. Conybeare et Badham y ont vu la preuve que le texte primitif de saint Matthieu ne contenait pas la conception miraculeuse de Jésus. Beaucoup de bruit pour rien. Nous savions depuis longtemps par l'histoire de l'Église que, dès le début et surtout au début, on se livra à des corruptions systématiques de l'Écriture. Il suffit de rappeler les plaintes de Denys de Corinthe. Il y a eu des manuscrits hérétiques de l'Écriture, et des manuscrits très anciens. Il était même étonnant qu'on n'en ait pas retrouvé davantage. Cette lacune est aujourd'hui moins sensible, voilà tout. Mais les Actes des apôtres, dans le *Codex Bezæ*, n'ont-ils pas été altérés par les montanistes, l'ancienne version latine ne contient-elle pas nombre d'altération dogmatiques, et la version Cureton elle-même n'a-t-elle pas été remaniée dans le but d'insister davantage sur la virginité de Marie? Ce qu'il y a de piquant, c'est de constater que sur ce point les deux extrêmes sont représentés par les deux seuls exemplaires connus de ce type de version syriaque, qu'on se plaît à dire le plus ancien!

Le Rév. Père Durand, dans un excellent article (*Études religieuses*, 15 janv.), étudie la tendance du ms. Il voit dans cette insistance à relever la paternité de Joseph la preuve que le recenseur se préoccupait d'établir la descendance davidique de Jésus, sans nier cependant le fait de la conception miraculeuse qu'il n'a pas retranché de S. Matthieu.

L.

Les citations de l'A. T. dans les discours de Jésus et chez les Évangélistes. — Savante étude du professeur A. Clemen. Pour chacune des citations, l'auteur établit le sens littéral et historique qu'elle a dans l'A. T., et y compare le sens qui lui est attribué dans l'Évangile. Il arrive à cette conclusion que l'interprétation de l'A. T. n'est pas arbitraire, mais repose sur « le sens supérieur et idéal qu'ont les paroles de l'A. T., parce que l'Esprit de Dieu avait en vue le Christ et son royaume » ; c'est ce que les théologiens catholiques appellent le sens spirituel. A propos de S. Matthieu, VIII, 17, qui voit dans les guérisons opérées par Jésus l'accomplissement de la parole d'Isaïe (LIII, 4) : « Il a pris lui-même nos infirmités et il a porté nos langueurs, » l'auteur a recours à une interprétation forcée. « Le prophète, dit-il, au sens littéral ne parle de rien moins que des guérisons corporelles, mais des péchés qui seront expiés par le Messie. Néanmoins l'Évangéliste a dû avoir le sentiment que la vertu guérissante de Jésus avait un rapport intime avec ce que signifie le sens littéral d'Isaïe, en ce sens qu'en guérissant la maladie, Jésus en enlevait aussi la racine, le péché, et arrachait le malade au pouvoir de Satan. » L'Évangéliste ne disant pas un mot, du moins en cet endroit, de la rémission des péchés accordée aux malades guéris par Jésus, il est plus juste de dire que Jésus s'étant chargé des péchés, avait aussi le pouvoir d'en enlever les suites, les châtiments, les peines temporelles.

Dans la prophétie de Zacharie : « ils ont considéré celui qu'ils ont percé », citée par S. Jean (XIX, 37), Clemen voit non une figure de ce qui est arrivé à Jésus, mais une prophétie directe qui s'est réalisée à la lettre, bien que le texte original dise que c'est Jéhovah qui a été percé par les Juifs et qu'il renferme le mot אלי (sur moi) omis par l'Évangéliste.

P.

L'évangile de Pierre et les évangiles canoniques. — Tel est le titre d'une dissertation parue en tête du programme de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Université de Paris) pour l'exercice 1893-1894 (Paris, Leroux, 1893), et qui a pour auteur M. le prof. A. Sabatier. Inutile de revenir sur la question de l'évangile dit de saint Pierre, question que notre collaborateur, le R. P. Semeria a étudiée lui-même (*Revue biblique*, 1894, p. 522-560). Nous voulons seulement signaler les conclusions de M. Sabatier en ce qui concerne les évangiles canoniques. Voici comment il s'exprime (p. 24-30) :

« Ce document, l'évangile de Pierre, n'apporte aucun élément nouveau et ne saurait contribuer directement en rien à une connaissance historique plus étendue ou plus positive des derniers temps de la vie de Jésus. Mais l'on se tromperait également si, pour cette raison, l'on dédaignait cette découverte et la jugeait sans importance. Elle en a une très grande au contraire, comme on vient de le voir, au point de vue de la critique non encore achevée des sources de la vie de Jésus et de l'évolution de la tradition évangélique, dont les documents écrits sont les échos successifs. C'est un cinquième terme de comparaison dans une étude où l'on était réduit à quatre. Or plus on a de termes de comparaison, plus l'horizon de la critique historique s'élargit et plus les conclusions légitimes s'affermissent. A cet égard, l'évangile de Pierre doit être le bienvenu et notre seul regret, c'est de ne pas le posséder tout entier. — En premier lieu, ce que nous en avons permet de classer, d'une façon plus précise qu'on ne l'a fait encore, les traditions diverses et confuses sur la résurrection et les apparitions du Christ après sa mort. L'évangile de Pierre n'ignore pas seulement, il exclut les apparitions du Ressuscité à Jérusalem et dans la Judée. Il nous montre les apôtres pleurant encore et accablés de tristesse quand ils retournent en Galilée après le dernier jour des azymes. Il est intéressant de noter que la tradition à laquelle ici se rattache notre document est au fond la même que celle de Marc, qui ne connaît aucune apparition à Jérusalem et même les exclut très positivement aussi, puisque, d'après Marc, l'ange dit à Marie-Madeleine et à ses compagnes que leur Maître *les précède en Galilée et que c'est là qu'ils le verront, comme il leur prédisait.* (Mc., XVI, 7 ; Matth., XXVIII, 16). En revanche, Luc ignore toutes les apparitions galiléennes et ne raconte que celles qui auraient eu lieu à Jérusalem ou dans les environs, et, tandis que, d'après Matthieu, c'est sur une montagne de Galilée que Jésus se montre à ses apôtres, leur donne ses ordres et leur fait sa dernière promesse, Luc les conduit aux environs de Béthanie, sur le mont des Oliviers, et c'est de là que Jésus monte au ciel. (Comp. Matth. XXVIII, 16, et Luc XXIV, 50, et Act., I, 12.) De la comparaison de ces textes il est aisé de conclure qu'il y eut deux centres d'apparitions, desquels sont issues deux traditions primitivement indépendantes...

« Dans la tradition galiléenne, chez Marc, Matthieu ou Pierre, les apparitions aux apôtres ne suivent pas immédiatement le fait de la sortie du tombeau. Plusieurs jours s'écoulent, peut-être une semaine, avant que Pierre et ses compagnons, revenus en Galilée, revoient leur Maître. Cette tradition ne conçoit donc pas ces apparitions du Christ, quelque fréquentes qu'elles aient été, comme une suite matérielle et une con-

tinuation de la vie historique de Jésus. Le Christ n'habite plus la terre. En lui donnant un corps si extraordinaire et tout céleste, l'évangile de Pierre est bien dans l'esprit général de cette tradition galiléenne...

« La tradition jérusalémite est d'une tout autre nature et donnera autrement satisfaction aux besoins de l'apologétique populaire. Pour elle, il y a connexité immédiate entre le fait de la sortie du sépulcre et les apparitions. Jésus continue sur la terre sa vie antérieure, qui a été interrompue pour trois jours; il la continue à l'écart, avec un peu plus de mystère et une plus grande faculté de déguisement. Il mange, il boit, il marche, il soutient des conversations. En se développant, la tradition jérusalémite n'aura qu'à épaissir et à solidifier ce corps du ressuscité, identique de tous points à celui qu'on avait couché dans le tombeau. A sa première apparition, les apôtres crurent voir un esprit : ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν. Mais Jésus répond aussitôt, par avance, à toutes les objections que l'on pourrait faire à la réalité de son corps : « Voyez mes mains et mes pieds; c'est bien moi; touchez-moi : *un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai chair et os.* » (Luc, XXIV, 38.) Ce disant, pour achever de les convaincre, il mange devant eux du poisson rôti, à quoi plus tard on ajouta même un rayon de miel. Cette vie du Ressuscité prend ainsi le caractère positif d'un chapitre de la vie terrestre de Jésus. Elle s'écoule dans des conditions analogues, sinon identiques; elle a sa chronologie fixe; au bout de quarante jours, elle se termine par une ascension visible et matérielle comme tout le reste... »

Nous n'avons pas interrompu l'ingénieuse exposition *à priori* de M. Sabatier, pour la contredire. Lui-même se charge de nous faire sentir combien elle s'adapte mal à la réalité. Il poursuit, en effet :

« Dans quel rapport le témoignage de Paul se trouve-t-il soit avec l'une, soit avec l'autre de ces deux traditions? Parmi les apparitions énumérées (I Cor. XV, 5-8), il en est qui doivent avoir eu lieu à Jérusalem et d'autres en Galilée. Paul ne les donne pas toutes; il a fait un choix [?] entre les plus célèbres de son temps. N'oublions pas que son témoignage, qui date de l'an 56 ou 57, est, en tout cas, antérieur aux développements que les deux traditions ne reçurent que plus tard [?]. Ces deux traditions, dans leur forme primitive, ne devaient pas différer beaucoup [?]. L'apôtre ne sait rien, ni de la garde au tombeau, ni des repas faits par le Ressuscité avec ses disciples. L'apparition exprimée par le seul verbe ὤφθη se présente encore toute nue et dépourvue de tous détails matériels. Le corps du Christ est constitué de la substance du πνεῦμα. Il n'a ni chair ni sang; et c'est pourquoi il est incorruptible. Cette forme simple et spirituelle fut donc la forme primitive [?] des traditions sur la résurrection. La matérialité n'est venue que plus tard, sous l'effet de la nécessité apologétique que nous avons expliquée. »

Il semble bien par là que Paul favorise mal l'hypothèse de M. Sabatier!

« Quant à l'auteur du quatrième évangile, venu beaucoup plus tard, il a connu les deux traditions dans leur forme développée et grossière; il cherche à les réunir et à les concilier dans les chapitres XX et XXI de son ouvrage. Mais, en même temps, il s'élève, grâce à sa théologie, au-dessus de l'une et de l'autre; il les idéalise en ayant l'air de les confirmer. Le trait caractéristique de sa conception personnelle est le *noli me tangere*. Il blâme positivement [?] Thomas de ses exigences matérialistes et lui dit cette parole profonde : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru! » C'est la critique même [?] des traditions épaisses et lourdes recueillies par Matthieu, Pierre et Luc.

« Est-il permis d'élargir encore ces conclusions et de les étendre à l'ensemble de nos récits évangéliques? Nous pouvons tout au moins constater sous quel aspect plus

ou moins nouveau cette comparaison critique a fait apparaître chacun d'eux. 1° Si l'on fait abstraction de la partie théologique du quatrième évangile, pour ne considérer que la partie narrative, il est évident que celle-ci reçoit un jour très favorable du voisinage de notre fragment. Non seulement l'auteur du récit johannique fait preuve d'une piété infiniment plus haute et d'un tact moral plus délicat [?], mais encore il puisait très certainement dans un courant de traditions plus rapprochées de la source, plus limpides et plus sûres que les traditions un peu vulgaires dont l'évangile de Pierre est l'écho. 2° D'un autre côté, si l'on fait abstraction, dans notre Matthieu actuel, des *logia* du Maître et du récit de Marc, qui en forment les assises, pour ne considérer que les traditions légendaires qui lui appartiennent en propre : la légende des mages, le massacre des innocents, la fuite en Égypte, le statère dans le ventre du poisson, les rochers fendus, les sépulcres ouverts, les morts qui ressuscitent, la garde romaine mise au tombeau de Jésus, etc., on arrive à reconnaître une forme de tradition populaire très tardive, assez parente de celle qu'on trouve dans notre fragment et qu'on peut tenir pour l'antécédent immédiat de l'évangile de Pierre. 3° La rédaction de Luc, pour la même raison, semble correspondre à un moment antérieur à celle de notre premier évangile. Elle est plus véritablement juive par les sources utilisées, plus près de la tradition palestinienne que les récits spéciaux et essentiellement différents de notre Matthieu. 4° Enfin, en remontant toujours ce courant, on arrive à découvrir dans Marc et dans les discours de Matthieu une forme de tradition singulièrement plus fraîche, plus simple et plus ancienne. C'est ainsi que les résultats généraux déjà obtenus par la critique indépendante se trouvent confirmés. Dès lors, on peut résumer l'évolution [?] de la tradition évangélique dans les phases chronologiques suivantes :

« *Première période :* tradition orale, propagée par la prédication et l'enseignement apostolique, contemporaine des épîtres pauliniennes. De la mort de [!] Jésus à l'an 60 environ. *Seconde période,* de l'an 60 à l'an 80. Premiers essais de fixer par écrit la tradition évangélique. Les *logia* de Matthieu, les souvenirs de la prédication de Pierre recueillis par Marc, et autres encore compris dans les Πολλοί de Luc, I, 1 : tous écrits anonymes, fragmentaires et susceptibles de s'accroître par additions successives comme toutes les œuvres populaires [!]. *Troisième période,* de l'an 80 à 98, règne de Trajan. Premiers essais d'une historiographie régulière, à l'exemple et à l'imitation de l'historien Josèphe [!]. Évangile de Luc, première rédaction de notre Matthieu actuel, et, peut-être, l'évangile des Hébreux. *Quatrième période,* règne de Trajan, 98 à 117. Naissance de l'évangile de Jean dans un coin particulier et privilégié de l'Asie Mineure. Dernière rédaction, en Palestine, de notre Matthieu actuel. *Cinquième période,* règne d'Adrien, 117 à 138. Rédaction de l'évangile de Pierre, transition à la littérature décidément apocryphe, Actes de Pilate, etc. »

L'expression *décidément apocryphe* est un aveu de l'idée directrice de tout ce travail, où l'on sent l'auteur plus préoccupé de dénoncer des légendes que de reconnaître l'histoire. S.

Les actes des Apôtres édités par M. Blass. — Il existe dans la matière exégétique ou historique des problèmes passionnément, opiniâtrément discutés, où les contradicteurs aux prises discutent avec tant d'âpreté, que les esprits désintéressés ou tranquilles se détournent avec lassitude du spectacle de si vives controverses, en souhaitant que quelque arbitre vienne, étranger à ces études, résumer le débat, remettre les choses au point, et indiquer les conclusions qui doivent s'imposer aux esprits qui ne sont ni prévenus ni échauffés. C'est ainsi que les partis qui déchiraient

jadis les petites républiques italiennes demandaient un podestat! L'illustre philologue de Halle, M. Blass, que connaissent bien tous ceux qui se sont parmi nous occupés de philologie classique, vient de publier une édition des *Actes des Apôtres*, dont on peut dire qu'elle est une façon d'arbitrage dans la controverse violente qui divise la critique à leur sujet : *Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, editio philologica, commentario perpetuo, indice verborum illustrata* (Göttingen, 1895). Et nous ne savons si l'intervention d'un philologue désintéressé aura quelque autorité sur le parti bruyant des théologiens de la gauche protestante; mais ce que nous savons, c'est que rarement ce parti aura été chapitré avec plus d'esprit, avec plus de méthode et, somme toute, avec plus de raison. Pour nous, qui, dans la question des *Actes des Apôtres*, défendons sans en vouloir rien abandonner les positions traditionnelles, nous ne pouvons que nous féliciter de l'intervention de M. Blass.

Les *Actes des Apôtres* ne portent aucun nom d'auteur; mais, comme ils font indubitablement suite au troisième évangile, l'auteur auquel est attribué le troisième évangile doit être le même que l'auteur des *Actes*, Luc, le médecin grec dont parle l'épître aux Colossiens (IV, 14). La tradition est muette sur la question de savoir où et quand le livre des *Actes* a été écrit. Saint Jérôme conjecture quand il avance que les *Actes* ont été écrits à Rome, Luc n'ayant pas poussé son récit plus loin que la quatrième année du règne de Néron. Mais cette conjecture, qui a paru vraisemblable à tant de critiques anciens, se recommande vivement elle-même. Pourquoi l'auteur romprait-il ainsi brusquement le fil de la narration? pourquoi ne nous indique-t-il pas, fût-ce d'un mot, si Paul a été acquitté ou condamné? pourquoi cette fin de livre qui ne finit pas? Thucydide a laissé son œuvre inachevée; mais les *Actes* ne sont point un livre inachevé. En aucun endroit du livre l'auteur ne trahit une connaissance des événements qui s'étende au delà du terme où son livre s'arrête. Et pourtant les critiques les plus écoutés ne veulent pas entendre dire que les *Actes* soient contemporains des derniers épisodes qu'ils rapportent. — Allons donc! disent-ils, le troisième évangile est antérieur aux *Actes* et ce troisième évangile, lui, trahit la connaissance d'événements postérieurs à la quatrième année de Néron, puisque la ruine de Jérusalem y est prédite par le Christ. Or toute prophétie exacte est de la littérature *post eventum!* Donc le troisième évangile est postérieur à l'an 70. L'argument tout entier des critiques de gauche est résumé là, et ce serait de la candeur que de croire leur critique plus compliquée! — A cela M. Blass répond qu'en vérité la supercherie du troisième évangile serait bien discrète : si l'auteur écrivait *post eventum*, pourquoi ne pas appeler Titus par son nom, comme Cyrus est appelé par son nom dans Isaïe; si l'auteur a connu Josèphe, comme quelques-uns sont allés jusqu'à le supposer, combien peu il y paraît dans la rédaction de cette prophétie! La ruine de Jérusalem et du Temple, mais c'était une menace que tout Israël ressentait comme une angoisse bien longtemps avant l'an 70. Si la prophétie de la ruine de Jérusalem et du Temple dépend de quelque chose, elle dépend du texte de Daniel (IX, 26). Rien donc de ce côté n'empêche Luc d'avoir écrit soit les *Actes*, soit le troisième évangile avant 70. Vraiment, si on écoutait certains critiques, les premières générations chrétiennes n'auraient eu aucune littérature, aucune curiosité, ce qui est le postulat le plus invraisemblable qui se puisse imaginer. Combien M. Blass a raison, quand il écrit : « *Mox etiam libros de Iesu compositos esse puto, vel in eosdem usus vel Theophilis (qui profecti multi fuerunt) destinatos ut intra viginti fere annos a Christi excessu iam copia quaedam talium librorum extaret. Erat enim aetas illa litterarum plena, novaque religio minime intra illitteratam plebem manebat.* » (P. 5.)

M. Blass a raison encore quand il raille l'autorité que s'attribuent ceux d'entre les

théologiens protestants qui en refusent davantage aux livres que leurs pères tenaient pour sacrés : l'évangéliste est un pauvre historien, mais le théologien allemand remettra toutes choses au point. La foi au flair théologique protestant est la dernière foi qui subsiste dans certaines écoles qui trouvent spirituel de désigner les catholiques sous le nom d'infaillibilistes. Et donc c'est à ce fait que nous devons la distinction des divers agrégats des *Actes*, le prétendu auteur responsable des *Actes* n'étant qu'un compilateur tard venu. Il y a les *Wirstücken* ou parties des *Actes* où l'auteur parle à la première personne, puis il y a les parties impersonnelles : deux documents combinés gauchement par notre auteur. Gauchement est vite dit : « ... *Graecus scripsit*, réplique M. Blass, *isque opera sua et magis etiam hoc perquam scite composuit; itaque si quis putet per oscitantiam illum primam personam, qua uteretur auctor ejus, inepte reliquisse, profecto is hunc scriptorem admodum male noverit* » (p. 7). C'est à ce flair encore que nous devons la dénonciation des tendances de Luc : il y a de l'apologétique dans sa manière de présenter les faits, il y a une application systématique à égaler Paul à Pierre, il y a du paulinisme, il y a du catholicisme... Que voilà bien le flair de critiques désintéressés! Et enfin il y a des miracles, et les miracles caractérisent la littérature légendaire, et la légende met un temps énorme à se fixer. A cette critique suprême M. Blass répond : « *Non quaero, verane ea fuerint, sed sunt ea narrata et credita, ridiculumque sit putare eam credulitatem saeculo demum secundo in hominibus infuisse, cum antea nihil ferrent quod vulgarem fidem excederet... Desinant igitur somniare de aliquo tempore pristino a miraculis puro atque intemerato, neve ad tempus alicuius scripti definiendum miraculis quae ibi narrantur uti velint. Quae si sint quam maxime falsa atque ementita tamen ad ea confingenda vel unum decennium vel etiam unus annus sufficiebat, neque profecto toto saeculo opus fuit* » (p. 9).

Nous n'insisterons pas sur les pages élégantes autant que compétentes où M. Blass traite de la langue du N. T. en général et en particulier de la langue de l'auteur des *Actes;* nous dirons seulement quelques mots de la théorie de M. Blass sur les sources manuscrites du livre des *Actes*. M. Blass reconnaît deux recensions du livre des *Actes*, *a* et *b*. La première est représentée par des mss. comme le *Sinaiticus*, le *Vaticanus*, l'*Alexandrinus*, ou encore par la Vulgate hiéronymienne. La seconde est représentée par le célèbre *Codex Bezae*, par la version philoxénienne, par le palimpseste de Fleury, par les citations de saint Cyprien... En somme, la question que se pose M. Blass est celle de l'origine de la recension occidentale (*b*) du N. T. et plus particulièrement de l'origine du *Codex Bezae*. La question a été récemment débattue en des livres ou articles que M. Blass semble ignorer et dont nous avons parlé dans l'article « Codex Bezae » du *Dictionnaire de la Bible* (I, 1769-1772) : M. Harris voyait dans le texte *b* de M. Blass un texte d'origine montaniste, M. Chase un texte vieux syrien antérieur à la Peschito; M. Blass voit dans *b* une recension des *Actes* qui serait l'œuvre de Luc lui-même. Nous avons témoigné peu d'enthousiasme pour la thèse de M. Harris, moins encore pour celle de M. Chase : celle de M. Blass nous semble un paradoxe pur et simple. On pourra consulter la critique qu'en fait M. Chase dans *The critical Review*, 1894, p. 300 et suiv., et la réplique de M. Blass dans l'*Hermathena*, 1895, p. 121 et suiv. Nous applaudissions M. Blass dans sa vigoureuse critique des ultracritiques protestants : ceux-ci ne pourraient-ils pas à leur tour lui rappeler ce que Mommsen appelle quelque part la *laete florens philologorum mataioponia?*

Quoi qu'il en soit, l'édition des *Actes* par M. Blass est un événement qui ne saurait passer inaperçu, et nous voudrions espérer qu'elle contribuera à ramener quelque bon sens dans la critique interne, — sinon la critique textuelle, — du Nouveau Testament et particulièrement des *Actes des Apôtres*. S.

Dissertations de Kuenen sur divers sujets bibliques. — On eut l'idée de recueillir et de traduire en allemand (chez Mohr, à Fribourg) les plus importants travaux du grand critique hollandais, parus dans des revues ou lus devant des Académies. Signalons l'article sur la *Méthode de critique,* où il prend la défense de la critique historique, qui n'est pas, dit-il, de l'arbitraire ou du subjecticisme, mais un art qui doit être appris, qui est aussi difficile qu'indispensable pour la recherche de la vérité historique.— Un autre travail, *La généalogie du texte massorétique* de l'A. T., montre que les écrivains du premier siècle de l'ère chrétienne (Josèphe, les auteurs du quatrième livre d'Esdras, de l'Assomption de Moïse, du livre des Jubilés) concordent, dans les questions de date, avec les chiffres du texte hébreu actuel, de sorte qu'il est très vraisemblable que ce texte existait déjà alors. Il montre aussi que ce texte repose, non pas sur un manuscrit fautif qui devint fortuitement le point de départ de toutes les transcriptions postérieures, mais sur un choix heureux fait d'après des principes semés. — *Les Melecheth du ciel,* dont parle Jérémie (VII, 17; XLIV, 35, traduit par *regina caeli* dans la Vulgate), ne sont pas des groupes d'étoiles, comme le pensait Stade, mais une seule étoile, très probablement la planète Vénus. — La dissertation sur la *Chronologie de l'époque persane* défend, contre les hypothèses hardies de quelques modernes, les données traditionnelles au sujet des dates concernant Zorobabel et Esdras. — D'autres articles s'occupent de *la composition du Sanhédrin,* de *l'ancienneté de la loi sacerdotale et des prêtres de Jahvé* et de divers autres détails relatifs à la critique de l'Hexateuque. P.

Hebraica. — Tel est le titre d'une revue américaine portant en sous-titre : *A quarterly journal in the interests of semitic study,* et publiée par M. William Harper, de l'université de Chicago. Cette revue savante reçoit des articles en anglais, en français et en allemand. Elle n'est pas consacrée exclusivement à l'hébreu, comme le titre semblerait l'indiquer. Voici d'ailleurs quelques-uns des principaux articles récemment publiés : « Le culte sémitique d'Istar », par G. Barton, classification de tous les documents relatifs à Istar, traduction et commentaire. Un article assez surprenant : « Les versions syriaques des catégories d'Aristote ». L'arabe est représenté par M. Derenbourg : « Livre intitulé Laïsa sur les exceptions de langue arabe ».

J.-M. Périer.

Le Déluge biblique. — M. Raymond de Girard, professeur agrégé à l'École polytechnique de Zurich, a entrepris de faire « un exposé aussi complet que possible, quoique bref, de l'état actuel de la question du déluge ». Un premier volume, *le Déluge devant la critique historique,* a paru en 1893 à Fribourg (librairie de l'Université). C'est une étude très documentée dans laquelle l'auteur analyse minutieusement tout ce qui a été écrit sur la question, soit dans des livres, soit dans des articles de revues, par tous ceux qui admettent le caractère historique du déluge. Il les partage en trois classes : l'école *universaliste,* l'école *mixte* et l'école *non universaliste.* Cette division repose non sur l'extension attribuée au déluge lui-même, mais sur l'extension accordée aux traditions qui nous en ont conservé le souvenir.

Dans la première école sont rangés : Hettinger, Luken, Crelier, Vigouroux, Lambert, Calmet, Reusch, Moigno, Gainet, Schœfer, Jurgens, Glaire. Tout ces auteurs admettent l'universalité de la tradition du déluge, ainsi que l'universalité ethnographique du cataclysme. Mais tous ne sont pas partisans de son universalité géographique. M. de Girard trouve que cette école « manque de critique et accepte trop

facilement comme réellement diluviennes toutes les traditions qui, au premier abord, se présentent comme telles ». Elle est en contradiction avec la science actuelle.

L'école mixte, représentée par Jean d'Estienne, l'abbé Motais, l'abbé Jaugey et Fr. Lenormant qui en est le chef, distingue des « traditions réellement diluviennes » et des « traditions pseudodiluviennes », et parmi les premières celles qui sont « originales ou aborigènes » et celles qui sont « importées, empruntées ou dérivées ». Les recherches de cette école concluent que chez les Nègres et les Océaniens il n'y a pas de trace de traditions diluviennes, que celles des Chinois et des Américains sont pseudodiluviennes (celle des Chinois, par exemple, se rapporte à une inondation du bas Hoangho).

L'école *non universaliste*, « la plus consciencieuse et la plus scientifique » des trois, ne reconnaît pour réellement « diluvienne et aborigène » qu'une seule tradition, la chaldéenne, qui a été tardivement importée de la Mésopotamie dans les contrées voisines et y a donné naissance à quelques autres traditions aussi réellement diluviennes, mais importées. Le déluge doit donc être restreint à un seul pays, la Mésopotamie. La tradition du déluge trouve son expression dans trois documents : l'épopée d'Izdubar, Bérose et la Genèse. La question qui divise les tenants de cette école est celle de la dépendance mutuelle de ces documents. Sont-ce trois récits parallèles nés d'une tradition commune plus ou moins conservée dans chacun d'eux? Ou bien dérivent-ils les uns des autres? Quelques-uns veulent que le récit de la Genèse soit dérivé assez tard de l'un des deux premiers. Les partisans de cette école sont : Halévy, Réville, Chantepie de la Saussaye, Diestel, Dillman, Delitzsch, Suess, Andrée.

M. de Girard déclare n'être que le rapporteur des opinions de ces trois écoles. Mais il ne dissimule pas ses préférences pour la dernière. Dans un prochain volume il étudiera le déluge d'après l'école *mythique*, qui nie le fait même du déluge.

Entre temps, il a publié *Le caractère naturel du déluge* (1894, même librairie). Les exégètes ont depuis longtemps indirectement reconnu le caractère naturel de la catastrophe, puisqu'ils cherchent à l'expliquer par l'action de causes naturelles. Mais ils sont restés à mi-chemin, en admettant une intervention directe de Dieu. Sans vouloir porter atteinte à la véracité du récit de la Genèse et au caractère moral du déluge, l'auteur croit devoir le considérer comme un événement providentiel dans sa fin, mais entièrement naturel dans sa réalisation. De même que la destruction de Jérusalem, bien que prédite par Dieu, fut amenée par des causes purement naturelles, le déluge fut produit par des tremblements de terre et des inondations, nettement marqués dans l'épopée babylonienne.

Même les avertissements donnés par Dieu à Noé étaient des phénomènes naturels : les flots toujours grossissants ont été pour Noé des signes avant-coureurs que n'ont pas compris ses compatriotes aveuglés. Le Dr Schauz fait remarquer, dans la *Literarische Rundschau*, 1er févr. 1895, que cette thèse est bien hardie et que les plus récentes interprétations du récit cunéiforme sont devenues moins conformes à la théorie sismique, et que les deux récits de la Genèse et des tablettes cunéiformes sont trop différents pour qu'on puisse les mettre d'accord.

P.

Klostermann : le Pentateuque. — Voici un livre que nous donne l'Allemagne et dont l'apparition est un événement, Klostermann est un vrai savant. Il n'est pas précisément conservateur; mais cependant sa critique est assez indépendante pour ne pas accepter toutes les conclusions, parfois même toutes les méthodes de l'école régnante. Le résultat, c'est que des deux côtés il est écouté, et son livre exige impérieu-

sement l'attention des critiques. Aux yeux de Klostermann, les critiques modernes ont le tort de considérer le texte actuel comme identique au texte original; le tort aussi de voir dans ses diverses parties la reproduction des anciens documents. Là est le principe des défauts et des erreurs de leur procédé.

Le texte original, pour nous arriver à travers tant de siècles, a dû subir de tels changements qu'on ne peut pas songer à reproduire sa véritable histoire littéraire. La seule base solide pour une étude critique du Pentateuque est le Deutéronome. Nous avons pour ce livre des données certaines : dans son ensemble, il se trouve contenu dans ce fameux document trouvé en 622 avant N.-S., et que Josias prit pour base de sa réforme. Ce livre de la loi devait avoir un cachet d'antiquité dans sa forme et dans son contenu qui faisait contraste avec les autres livres de la loi mosaïque alors connus. Il était nécessaire d'en donner une édition moins étrange et plus intelligible au peuple. Cette édition fut publiée par Josias comme loi publique, et nous l'avons encore dans Deut. IV, 45, XXVIII, 69. Seulement nous l'avons, non pas isolée, mais incorporée dans un ouvrage où la main de plusieurs éditeurs est visible encore. Cet ouvrage est la reproduction des traditions historiques telles qu'elles avaient cours au temps de Josias, et elles contrastent sur plus d'un point avec le Livre de l'alliance, récemment découvert. Malgré le caractère d'unité qu'on a essayé de donner à cette composition, on peut encore distinguer J et E : c'est-à-dire deux éditions d'un même ouvrage dues à la différence du point de vue auquel se placèrent les auteurs. Jusqu'ici Klostermann ne s'éloigne pas encore trop de l'école critique. Mais là où il s'en sépare nettement, c'est quand il détermine la nature du code sacerdotal. — P. n'est pas du tout un écrivain indépendant, c'est seulement le rédacteur qui a réuni les documents J et E en un seul livre, ce livre même dans lequel Josias introduisit le Livre trouvé dans le temple. Sa rédaction était certainement antérieure à Josias. Et déjà même sa forme originale avait été modifiée profondément; l'œuvre avait été augmentée considérablement : peut-être même ce remaniement avait eu lieu longtemps avant l'époque de Josias, au moins cent ans, — sûrement à l'époque d'Ézéchias, — bien des raisons le laissent supposer, de sorte que la première apparition de ce livre doit se rapporter à une date beaucoup plus ancienne. Si on veut exprimer cette opinion en formules modernes, Klostermann y répugne, mais il le faut bien, pour être compris aujourd'hui du monde savant, on pourra décrire aussi la formation du Pentateuque.

J et E édités par P^1 = J E P.

P^2 donne une 2e édition augmentée = J E P.

Enfin on ajoute à son œuvre le Deutéronome = J E P D. Ce qu'il faudrait démontrer maintenant, c'est la supériorité de cette manière de voir, et les partisans de J E D P ne sont pas prêts de la concéder.

J. M. P.

La date du Deutéronome. — La question de la date du Deutéronome, qui paraît résolue avec certitude à l'école critique, est loin cependant d'être incontestée. M. Waston s'est fait dans la revue de New-York, *The Thinker* (sept. et oct. 1894), l'adversaire de la théorie de Kuenen. Il montre dans deux articles toutes les difficultés qu'on rencontre à vouloir le dater du septième siècle. Le grand argument de l'école critique est celui-ci : un livre reflète la physionomie de son époque, surtout un livre de législation ; car il doit tenir compte des circonstances actuelles et répondre aux besoins de la situation. Or, pour M. Waston, le Deutéronome ne reflète pas du tout la physionomie du septième siècle. Comment ne pas parler de l'Assyrie, à cette époque surtout, si on parle de l'Égypte? Peut-on bien désigner le règne de l'impie Manassé en parlant d'une

idolâtrie future? Un livre de tournure si prophétique était-il vraiment fait pour dénouer la situation, à l'époque de Josias? — La revue de Chicago, *Biblical Word* (novembre 1894), répond en faisant remarquer que le faussaire qui a écrit sous Josias se serait bien gardé de refléter son époque, puisqu'il voulait présenter son livre comme l'œuvre de Moïse. La question serait de savoir s'il est possible de ne pas laisser percer le bout de l'oreille en pareilles circonstances, — si l'histoire et l'archéologie autorisent à penser que pareille fraude littéraire pouvait venir à l'idée des Hébreux de cette époque. Les procédés de composition pouvaient bien différer des nôtres : cependant on ne peut pas les rendre responsables de toute espèce de supercheries.

L'argument tiré par M. Waston de la doctrine du Deutéronome paraît beaucoup plus fort au critique du *Biblical Word*. Il est vrai qu'Amos, Osée, Isaïe portent peu de traces du Deutéronome. Jérémie en a beaucoup. Quelle est la conséquence de ce double fait? Tout simplement que le Deutéronome est antérieur à Jérémie. Mais pas autre chose. Au fond, ce livre renferme les mêmes idées que celles d'Osée ou d'Isaïe : mais le point de vue est différent. Rien dans le Deutéronome ne laisse voir un état religieux très développé et très éloigné par conséquent de sa forme primitive. Il n'est pas du tout impossible qu'il existât, même avant Isaïe ou Amos. D'autre part, Jérémie est assez indépendant pour qu'il ne soit pas nécessaire de conclure qu'il a reproduit ou fabriqué le Deutéronome, du simple fait qu'il montre de l'estime pour ce livre et sa doctrine.

J. M. P.

Les fêtes des Hébreux et les hypothèses de la critique moderne sur le Pentateuque. — Le professeur anglais William Green oppose de sérieuses considérations aux théories de Wellhausen. Il démontre l'unité des chapitres XII et XIII de l'Exode (Institution de la Pâque, sortie d'Égypte). Les fêtes de Pâques, de Pentecôte et des Tabernacles ont été instituées par Moïse au pied du Sinaï. La loi de l'unité de sanctuaire vient aussi de Moïse. Durant les pérégrinations d'Israël, il fallait naturellement changer le lieu du culte. On offrait aussi là où Jahvé avait apparu mais seulement une fois, sauf dans certains lieux auxquels l'apparition de Dieu avait donné un « charme éblouissant » qui conduisit à l'idolâtrie. Les exceptions confirment la règle. Que si la loi ne fut pas toujours observée, on n'est pas en droit de conclure qu'elle n'existait pas. En somme, les théories de la critique moderne ne sont que des hypothèses, appuyées sur d'autres hypothèses, qui ont leur source première dans l'incrédulité.

P.

Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux. — M. A. van Hoonacker, dans le *Muséon* (avril, juin, août, octobre, 1894), discute sous ce titre un point capital, non seulement pour l'examen de la théorie grafienne, mais pour l'histoire religieuse d'Israël et la critique littéraire du Pentateuque. Quand on n'est pas au courant de la controverse actuelle, on a quelque difficulté à suivre son argumentation, mais elle répond pleinement aux désirs de ceux qui souhaitent que les catholiques discutent un à un les textes allégués. Ce procédé suppose d'ailleurs une connaissance d'ensemble bien rare et du Pentateuque et des travaux dont il est l'objet. Les conclusions dernières de l'auteur ne sont pas même indiquées, il entend « se dégager de toute préoccupation touchant la date relative ou absolue à laquelle il conviendrait de rapporter l'origine des documents en question » (p. 196). Il discute successivement les lois du livre de l'Alliance, les lois sacerdotales et les lois deutéronomiques. Les premières ont deux objets distincts : celles de l'Exode (XXIII, 14-19) supposent l'unité du sanctuaire, le lieu du culte étant celui où l'arche avait son séjour. Là n'est pas la

difficulté; elle est dans le fameux passage d'Ex. xx, 24 ss., qui semble si formellement autoriser les autels multiples. M. Van Hoonacker renonce nettement aux échappatoires insuffisants proposés par les apologistes; après Geiger il pense que la loi du ch. xx de l'Exode « aura eu pour objet de déterminer les conditions dans lesquelles devait se célébrer le culte populaire domestique ou privé. Or si cette interprétation est la vraie, on voit aussitôt qu'il n'y a pas ici la moindre opposition à l'institution du *sanctuaire unique*. Autre chose, en effet, est le culte privé, autre chose le culte public ». (P. 315.) Il est vrai que M. V. H. ne se croit assuré de cette interprétation qu'en supposant le texte légèrement altéré, mais il a de bonnes raisons pour cela. Quelles lumières ne donne pas cette distinction pour toute la période des Juges et des Rois! Il est vrai que les lois sacerdotales offrent une difficulté considérable que l'auteur aborde de front, le chap. xvii du Lévitique, qui ordonne que toute immolation ait lieu devant le Tabernacle. On dit que cette loi n'avait en vue que le désert, mais alors pourquoi dire : « ce sera pour eux une loi perpétuelle dans leurs générations »? M. V. H. regarde comme perpétuel le principe même de la loi : « l'immolation du bétail est traitée comme un acte religieux de sa nature. Les autels particuliers dont le peuple a abusé pour honorer les *Seirim*, sont abolis; il n'y aura plus qu'un autel, celui de la demeure de Jéhovah; on devra donc recourir à cet autel pour offrir à Jéhovah tous les animaux que l'on voudra immoler. » (P. 425.) Le Deutéronome (xii, 20) suppose le même principe, mais il dispense quand la distance est trop considérable; les deux documents ne sont donc pas en contradiction. C'est vrai, mais dans l'opinion traditionnelle on ne verra pas très bien comment la loi du Létivique a pu s'accorder avec celle de l'Exode sur les autels privés, puisque M. V. H. lui suppose une valeur perpétuelle, et ne voit dans la loi du Deutéronome, qu'il suppose contemporaine de Josias, qu'un corollaire du Lévitique avec une dispense partielle. Dans cette opinion, on soutiendrait que la loi du Lévitique n'était destinée qu'au désert. La clause de perpétuité est dans la nature même de la loi, qu'elle soit explicite ou non, et d'ailleurs elle pourrait s'appliquer surtout au verset précédent : « Et ils n'offriront plus leurs victimes aux *Seirim*, auxquels ils ont rendu un culte honteux » (xvii, 8). Mais évidemment M. V. H. ne suppose pas qu'il y a des siècles entre la loi du Lévitique et celle du Deutéronome, puisqu'elles appliquent, sous le régime d'une même réforme, un principe reçu. (P. 424.) Comme on pourrait objecter que la loi du Lévitique est introduite par la formule : « Et Jéhovah parla à Moïse et lui dit : Parle à Aaron et à ses fils et à tous les enfants d'Israël et dis-leur... », le professeur de Louvain réserve la liberté de l'exégèse : « Quel est le sens que l'auteur de la loi attache à cette formule? L'emploie-t-il dans un sens *historique*, ou dans un sens que nous appellerons *juridique* ou *légal?* La possibilité de ce dernier sens ne peut pas être rejetée à priori. On comprendrait sans aucune peine que l'autorité investie du pouvoir législatif, chargée de continuer parmi le peuple hébreu la mission divine du fondateur des institutions publiques (Matth. xxiii, 2), eût coutume de rattacher au nom de Moïse et de placer dans le cadre historique de son action, la promulgation des décrets qu'elle portait ou des principes qu'elle voulait inculquer. Une fiction juridique de ce genre, publiquement appliquée et reçue, se justifierait pour le moins aussi aisément que la fiction littéraire qui permet à l'auteur de la *Sagesse* de parler comme s'il était Salomon en personne. Il serait absurde de qualifier ce procédé, que l'on observe aussi dans d'autres législations anciennes, de *fraude* ou de *mensonge*. » (P. 418, note.) Au reste M. V. H. n'est pas disposé à suivre les excès de l'école grafienne qu'il combat pied à pied, et qui date du septième siècle la substance même du Deutéronome. « Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'un code législatif comme celui qui nous occupe, destiné au peuple et s'adressant à lui, eût été

à un moment donné de l'histoire adapté par l'autorité sacerdotale ou prophétique à de nouvelles circonstances, à des besoins nouveaux. — Mais de là à conclure à l'origine totale de notre code à l'époque en question, il y a loin. » (P. 413.)

L.

Essai d'une reconstellation du cantique de Débora. — L'auteur de cet écrit, paru à Berlin (chez Nauck), Carl Niebuhr, aime les expressions bizarres. Par *reconstellation* il entend sans doute la reconstitution de l'ordre primitif des versets du cantique. Ses idées ne sont pas moins bizarres que le style. Pour lui Sisara est le pharaon égyptien Sesu-Ra, qui « chercha de nouvelles divinités » (v. 8[a]), le monothéisme solaire, ce qui amena une lutte aux portes (de l'Égypte) (v. 8[b]), c'est-à-dire une révolution intérieure. Une partie des Chananéens soumis à l'Égypte en profita pour se révolter également. Mais Sisara les dompta près de Thanach. L'oppression plus violente des Chananéens, qui en fut la conséquence, pousse les habitants de Dabrath (Débora) à se soulever. A leur tête se met Barac. A Fischeick d'Issachar ou de Zabulon. Quelques tribus se tiennent à l'écart. Méroz se retire. Barac campe sur les rives du Cison débordé; les Égyptiens (dans une inconcevable folie) engagent leurs chariots de guerre dans les flots et y périssent la plupart. Sisara prend la fuite et est assassiné dans la tente de Jahel.

P.

Palestine Exploration Fund : Quaterly Statement. — Voici le résumé succinct des articles principaux publiés par cette revue au cours de l'année 1894 :

Janvier. — Une lettre de M. Schick nous parle du tombeau de Tabitha et de l'église Saint-Pierre à Jaffa. On sait par les chapitres IX, 36-43; X, 6, 32 des Actes que la maison du tanneur, où saint Pierre résida quelque temps, était située sur le rivage de la mer de cette même ville. La tradition a longtemps conservé le souvenir de ces deux endroits; elle mentionne en outre le tombeau de Tabitha, dont il n'est pas parlé dans la Bible. M. Thomson, dans son volume *The Land and the Book* (p. 520), a cru qu'il était de bon ton d'imiter le Nestor des traditions (M. Robinson), et en particulier de railler celles qui se rapportent à Jaffa. M. Schick lui rappelle à bon droit qu'elles méritent considération, et que, d'ailleurs, les paroles de M. Thomson témoignent de plus d'humour que de science. M. Schick conclut de nombreux textes que la tradition est restée fidèle jusqu'au temps des croisés inclusivement. Aujourd'hui, le site précis de l'église de Saint-Pierre, dite « plus large », sur l'emplacement de la maison de Tabitha, semble perdu; on montre encore la maison du tanneur, construction moderne assurément dans son état actuel, mais qui pourrait marquer à peu près l'emplacement exact. — Un souvenir, plus sûrement conservé, serait le tombeau de Tabitha, où les musulmans ont édifié leur Makam Scheikh-Kebir, vraisemblablement à la place d'une ancienne église. Les Russes ont réussi à acheter un terrain avoisinant, et y ont élevé une belle église. Viennent ensuite quelques notes de M. Hanauer. *El Heidhemiyeh*, le nom donné par les habitants à la grotte de Jérémie, et à la montagne qui surplombe, n'est pas, comme on l'a supposé, une corruption de « El-Heiremiyeh », « la place de Jérémie », mais une altération de El-Adhnamiyeh, la place de « el-Adham »; il y avait là jadis une chapelle de derviches de l'ordre fondé par le célèbre Scheik Ibrahim el-Adham, de Damas (A. D. 777). — Dans une deuxième note, M. Hanauer reconnaît s'être trompé, en affirmant que les inscriptions tombales des diacres Nonus et Onésimus, trouvées à Saint-Étienne, attestaient la présence de l'église de la Résurrection. Une inscription, située dans la propriété russe de Gethsé-

mani, et publiée par la *Revue biblique* en 1892, porte l'épitaphe de deux « portiers de la Sainte-Anastasis du Christ ». Nous lisons ensuite des études du major Conder sur « les Juifs sous la domination romaine ». Puisant ses renseignements aux sources qu'il juge les plus authentiques, à savoir, les inscriptions contemporaines grecques, romaines, araméennes, et les notes répandues çà et là dans la Mishnah, il décrit le gouvernement des Juifs à cette époque : leurs occupations, leurs rapports avec les gentils, leur langue, et jusqu'à leurs connaissances géographiques et historiques. Il nous propose également l'identification de *Sehlala*, dont il est fait mention dans la tablette de Tell-el-Amarna, à propos des guerres de Aziru contre Geba. Des recherches lui ont permis de découvrir, dans une des vallées de *Bratrun*, un village appelé *Beit Shelalah*, qui est vraisemblablement le site en question. — A propos d'une enceinte circulaire, décrite dernièrement par M. Schick, et située non loin du « Saint-Sépulcre de Conder », M. C. Fox demande : « Ne se pourrait-il pas que nous ayons ici le temple primitif des Jébuséens? » En général, M. Fox attribue à la forme circulaire une antiquité très reculée. Ses hypothèses nous ont paru quelque peu hasardées.

Avril, juillet, octobre. — Dans les numéros d'avril, de juillet et d'octobre, M. Bliss entretient longuement les lecteurs de ses fouilles; nous n'en parlons pas ici, car les lecteurs de la *Revue* sont tenus au courant de tous ses travaux. M. Bliss dit quelques mots du « fragment de marbre de Jebail ». Ce fragment est à présent au musée protestant de Beyrouth. M. Bliss le reporte à la période grecque. Mais M. Lee Pitcairn diffère d'opinion à ce sujet. Ce dernier affirme que le fragment en question a une ressemblance frappante avec l'image de la Diane d'Éphèse, dont une statue antique se voit encore au musée de Naples. Cette image a bien plus la forme d'une idole asiatique que d'une statue grecque. — Dans une conférence, faite à Constantinople au sujet des « Sarcophages de Sidon », et publiée dans le numéro d'avril, M. Curtis examine si l'un de ces sarcophages est celui d'Alexandre le Grand. Celui-ci fut enterré d'abord à Memphis, puis transporté à Alexandrie; mais le poète Lucain nous dit que les précieux restes de ce conquérant se perdirent, et saint Jean Chrysostome posait la question : « *Où* est le tombeau d'Alexandre? » Le Rev. Curtis conclut négativement pour Sidon; il suppose que ces sarcophages sont de ceux dont Alexandre avait ordonné l'exécution. — M. Schick, dans le numéro de juillet, examine l'origine de la « *Croix de Jérusalem* ». Quatre théories sont en présence : la première veut que la large croix du centre représente le royaume latin de Jérusalem, tandis que les quatre petites croix marqueraient les quatre principautés tributaires d'Édesse, d'Antioche, de Tripoli et de Kérak. Une seconde opinion croit que les cinq croix figurent les cinq nations principales, qui ont pris part à la première croisade : la France, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Italie et l'Espagne. D'autres pensent que les cinq croix sont le sceau de l'ordre des Franciscains, gardiens traditionnels des Lieux Saints, et elles figureraient, dans cette opinion, les cinq plaies du Christ et de saint François. Enfin, il en est qui, tout en admettant que la croix de Jérusalem ait été employée comme le sceau et le blason des rois latins de Jérusalem, soutiennent néanmoins que l'emblème est antérieur aux croisades; les croisés ont pu le trouver dans le pays ou dans quelque contrée voisine, il parut répondre à leurs idées et leurs desseins, et ils l'ont adopté. M. Schick se range à cette dernière théorie.

Dans les numéros de juillet et d'octobre, nous relevons encore l'interprétation d'une inscription hébraïque trouvée par M. Chaplin à Samarie. M. Sayce, d'accord avec M. Neubauer, avait admis la lecture suivante : d'un côté du poids : רבע של, et de l'autre רבע נצג. Les professeurs Euting et König, ayant eu sous les yeux un fac-similé, ne

se trouvèrent pas d'accord avec M. Sayce, en particulier pour la lecture de של. Il y eut donc, à ce sujet, un échange de vues assez vif. M. Sayce prétendit que le jugement de la « haute critique » était influencé par des théories préconçues. Car un des arguments dont elle se sert pour reculer la date de la composition du Cantique des cantiques est précisément la présence du petit mot של. Ce mot, à son avis, ne paraît pas avant l'exil. Or les caractères de l'inscription, dont il s'agit, sont du septième ou du huitième siècle. Pour cette raison, dit M. Sayce, la *haute critique* nia d'abord l'authenticité de l'objet; puis, convaincue de ce chef, elle nia la présence du mot של. M. König et autres protestèrent de leurs intentions loyales; finalement l'objet fut soumis à l'examen de M. Robertson Smith. Il en résulte que, d'un côté, les caractères sont fortement détériorés par l'usure : ce qui a pu donner le change aux professeurs Euting et König, qui, nous l'avons dit, n'avaient sous les yeux qu'un fac-similé. M. Robertson Smith, tout en considérant la lecture de של comme douteuse, finit cependant par l'admettre. Mais son interprétation diffère de celle de M. Sayce. רבע של serait une abréviation pour רבע שלם « le quart d'un poids intégral ».

Cet emploi de שלם se trouve être biblique; les exemples d'abréviations analogues ne manquent pas, et nous retrouvons sur les poids arabes un parallèle dans l'adjectif *wrâfin* « intégral ». Au fond, le fac-similé est conforme à l'original; mais M. Euting et M. Sayce ont interprété différemment les mêmes traits. Quant au côté du poids qui porte רבע נצג d'après M. Sayce, M. Euting consent à la lecture de נעג, si ce mot est hébreu et donne un sens. N'en trouvant pas, M. Euting propose נצף, qui serait le mot arabe *nisf* = demi. M. Robertson Smith est persuadé que l'inscription : רבע נעג est simplement une fabrication moderne, d'autant plus que ce côté de l'inscription n'est nullement oblitéré. — Dans une lettre parue dans le numéro d'octobre, M. Sayce triomphe; M. Robertson Smith, quelque prévenu qu'il fût contre של, a été forcé d'en admettre la lecture; d'autre part, M. Sayce dit que son expérience des *graffiti* phéniciens le pousse à maintenir la lecture du ג dans נצג; de plus, l'usure, que l'on remarque davantage sur l'un des côtés, peut avoir été occasionnée par de tout autres motifs que ceux qui sont soupçonnés par M. Robertson Smith.

W.

Archéologie palestinienne. — *Histoire des constructions de la ville de Jérusalem*, par C. Schick (*Zeitschrift des Deutschen Palæstina-Vereins,* volume XVII, 1894). M. Schick place la citadelle des Jébuséens sur la petite colline orientale, à son extrémité sud. David fortifia la ville à partir de Mello. Mello était le bastion du nord de la citadelle jébuséenne. David dut le transporter plus haut. On en voit encore les restes au mur de la ville qui part de la porte double pour faire saillie au sud. Lorsque David eut acheté l'aire d'Aravna, il l'entoura d'un mur, qui, montant jusqu'au nord de la porte Dorée, tournait à l'ouest jusqu'au point où fut plus tard la tour Antonia, et redescendait jusqu'à Mello. Ce fut la ville ou cité de David, comprenant 1) l'ancienne forteresse des Jébuséens, où se trouvait le palais de David et l'arsenal, 2) l'agrandissement vers le nord, comprenant Mello qui passait le Tyropéon, 3) l'annexe du nord où Salomon bâtit le Temple, 4) une annexe au sud, où se trouvait la maison des forts ou la caserne. A l'extrémité sud était l'escalier, qui continuait en quelque manière jusqu'en haut, ces quatre parties de la ville étant en terrasses. David et Salomon entourèrent de murs la colline occidentale, reliée à l'autre par Mello au nord, et au sud par un mur qui passait au sud de la piscine de Siloé. — M. Schick donne ensuite quelques détails sur la construction du Temple. Il attribue à Salomon un premier canal conduisant l'eau de Gihon dans l'étang de Siloé, les piscines dites vasques de Salomon

et le canal qui en conduisait l'eau à Jérusalem. Ézéchias, fit un mur pour protéger les faubourgs du nord; il partait de la « tour de David » actuelle dans la direction du Muristan, enveloppant la piscine creusée par Ézéchias qui porte encore son nom, et la porte d'Éphraïm (angle nord-ouest du Muristan), le mur se trouvait au nord, autour d'une forteresse nommée plus tard Theeoa. De là le mur franchissait le Tyropéon à la porte des Poissons et rejoignait le mur de David. Ézéchias fit aussi creuser le fameux tunnel de Siloé. Néhémie rebâtit sur les anciens fondements. — Sur l'Aera des Syriens, M. Schick expose une opinion nouvelle qui s'impose de plus en plus à ses réflexions. Elle comprenait tout un quartier de la ville et deux forteresses qui la bornaient à l'est et à l'ouest, la tour dite Theeoa (en avant du saint Sépulcre) et la tour nord-ouest du Temple. M. Schick s'étend peu sur les constructions d'Hérode. La position du mur d'Agrippa lui paraît suffisamment fixée par la porte de Damas et les restes du mur antique de la maison des Frères.

On peut lire dans la même revue : *Mâr Eljâs, el-Chadr et Mâr Djirjis,* par M. Einsler; — *Sur la description de la Palestine de George Cyprios*, par H. Gelzer; — *Hakeldama,* de H. Melander : l'auteur considère le charnier d'Haeeldama comme l'ancienne Tophet, souillée par le roi Josias d'ossements de cadavres brûlés dont on verrait encore les restes. Il ne désespère pas d'y retrouver l'arche d'alliance, cachée par Jérémie (!); — *La Bethléem actuelle,* par P. Palmer : il y est question des frères de la Mission algérienne (?) qui ne peuvent être que les frères des Écoles chrétiennes; — *Le pèlerinage de Henri de Zedlitz* (1493), édité par Rœhricht; — *Le Tombeau des Patriarches à Hébron, d'après Al-Abdari,* par J. Goldziher.

L.

Orient latin. — La *Revue de l'Orient latin* (première année, nos 3 et 4; deuxième année, nos 1 et 2), que nous avons saluée avec plaisir, comme une suite donnée aux travaux si précieux de la Société de l'Orient latin, publie dans les numéros ci-dessus plusieurs importantes études. Signalons en particulier le travail sur l'Église de Bethléem-Ascalon et ses évêques, par le feu comte Riant; l'histoire du patriarche Mar Jabalaha III, que M. l'abbé Chabot a traduite du syriaque et savamment annotée; une nomenclature historique de 87 pèlerins champenois en Palestine aux douzième et treizième siècles, par M. de Barthélemy; une notice sur les seigneurs tiercers de Négrepont, par M. de Mas-Latrie. Un poème latin contemporain sur Saladin, par M. Gaston Paris; la France et l'Égypte au début du seizième siècle, par M. Alfred Spont; enfin une bonne bibliographie terminent le n° 3. — Le n° 4 continue l'histoire de l'Église de Bethléem-Ascalon et celle du patriarche Mar Jabalaha III. Il contient en outre quelques documents historiques : les Reliques de l'abbaye de Saint-Riquier, par M. Samuel Berger; la Province dominicaine de Terre Sainte de janvier 1277 à octobre 1280 d'après des procès-verbaux d'élection trouvés dans les archives départementales de la Côte-d'Or, par le P. Balme, des Fr. Prêch.; un nouvel évêque latin de Milo, Étienne Gatalusio, que M. Omont propose d'ajouter à la liste publiée dans l'*Oriens christianus;* deux extraits d'un manuscrit grec sur la liturgie et les reliques, trouvé au monastère de la Sainte-Vierge, dans l'île de Chalki, près de Constantinople, par M. Papadopoulos Kérameus. Mentionnons encore, outre la Bibliographie, une étude archéologique sur l'Église des chanoines du Saint-Sépulcre, à Barletta, en Pouille. — Trois études remplissent tout le n° 1 de la deuxième année : Notes et observations sur les actes du notaire génois Lamberto di Sambuceto, par M. C. Desimoni; la fin de l'étude sur l'Église de Bethléem Ascalon et la suite de Mar Jabalaha III. Après la Bibliographie vient une chronique assez bien documentée. — Le n° 2 débute par neuf nouveaux

sceaux de l'Orient latin que M. Schlumberger publie. Ensuite viennent : un projet relatif à la conquête de Jérusalem en 1609, par M. Jorga; Traité pour l'édition de l'*Oriens christianus*, du P. Lequien au dix-huitième siècle; les Patriarches latins d'Antioche, de M. de Mas Latrie; une lettre des chrétiens de Terre Sainte à Charles d'Anjou du 22 avril 1260, pour l'appeler à leur secours, par M. Delaborde; la suite des actes de Lamberto di Sambucetto avec le glossaire; et la fin de l'histoire de Mar Jabalaha III. — La chronique qui suit la Bibliographie donne une statistique intéressante des quatorze colonies israélites agricoles établies en Palestine; puis elle annonce la construction de deux ponts, le premier serait sur la rivière *Missraré*, près de Jaffa. Cette rivière jusqu'à présent ne figure dans aucune carte; près de Jaffa il n'y a que deux cours d'eau importants : le Yahr-el-Aoudjah et son affluent le Yahr-el-Barideh, qui plus haut porte les noms de Wadi Nusrah et Wadi Shellal. Le second, « un pont en bois, long de 60 mètres, vient d'être construit en Syrie, entre Salt et Maan ». Salt est bien connu, au centre des montagnes de Galaad, en Palestine et non en Syrie. mais Maan ne l'est pas. C'est peut-être de Maïn qu'il s'agit, dans le pays de Maab, au sud-sud-ouest de Médaba, mais alors 40 kilomètres, à vol d'oiseau, séparent ces deux localités, et il n'y a entre les deux aucun cours d'eau qui nécessite un pont. Ne s'agirait-il point par hasard du pont que l'on a rétabli sur le Jourdain à El-Ghoranieh, et dont j'ai parlé dans la précédente chronique?

P. M. S.

Lexique de Géographie biblique. — La librairie Reuther et Reichard, de Berlin, publie sous le titre de *Palastina und Syrien von Anfang der Geschichte bis zum Siege des Islam*, un petit lexique de géographie palestinienne.

Un lexique de géographie biblique est toujours le bien venu. Je n'oserais pas affirmer cependant que celui-ci constitue un progrès sur ses devanciers. La méthode est la même : le mot est reproduit en hébreu ou en grec. Pour l'hébreu, l'auteur a négligé les voyelles qui se trouvent dans le dictionnaire de Riess. Puis il cite les formes diverses du mot dans les traductions et indique quelques-unes des sources où il figure. Eusèbe et saint Jérôme sont souvent cités honorablement, mais l'auteur dit avoir consulté l'édition de 1704 : j'aimerais mieux l'édition critique de Lagarde.

Les identifications proposées viennent en dernier lieu. Dans l'ouvrage anglais analogue, *Names and Places*, on nous dit la feuille de la carte anglaise où se trouve le lieu indiqué. Les noms modernes mentionnés par M. de Starek, quelquefois sans aucune référence, d'autres fois avec la distance en milles allemands d'un point connu, seront probablement peu utiles aux personnes qui ne sont pas déjà très versées dans la géographie biblique.

Félicitons cependant l'auteur d'avoir fait une place aux souvenirs de la Palestine chrétienne en mentionnant quelques laures.

L'auteur déclare que le besoin se faisait sentir d'un livre impartial : on ne l'accusera certes pas d'être trop tranchant, l'esprit général est plutôt négatif. Cependant cette réserve n'est-elle pas exagérée lorsqu'à propos de la piscine de Bethesda l'auteur dit simplement qu' « elle n'a pu être retrouvée », p. 92, sans faire même allusion aux découvertes de Sainte-Anne? L'auteur s'avance aussi beaucoup en assurant que la description de Josèphe est contraire à l'authenticité du Saint-Sépulcre, p. 88. On croirait, à le voir alléguer l'autorité de Schick pour faire passer le second mur entre le Golgotha et la piscine d'Ézechias (?), que ce savant est opposé à la tradition chrétienne des saints Lieux, tandis qu'il l'a au contraire soutenue récemment.

Je suis aussi étonné que l'auteur, qui ne sait pas où est Ophel, identifie sans hésiter

la piscine supérieure de Gihon avec le Birket el Mamilla et affirme que « d'après la tradition, c'est à Beit Zacharia que Marie a visité son amie Élisabeth ». (P. 38.) Je me permets de signaler encore à l'auteur les points suivants : saint Euthyme serait le fondateur de la laure de Pharan (p. 72). On voit clairement dans la vie du saint par Cyrille de Scythopolis que cette laure existait quand Euthyme débuta dans la vie monastique. Le Talmud ne donnerait pas un nom spécial à la porte orientale de l'enceinte du Temple (p. 89). Or le traité *Middoth* la nomme clairement porte de Suse. M. Guérin aurait placé le tombeau de Josué à Kefilharès (p. 77). M. Guérin a été un défenseur convaincu du Tibneh. L.

Fouilles archéologiques en Égypte. — Le *Journal égyptien,* reproduit par le *Journal des Débats* du 30 janvier 1895, donne les renseignements suivants sur les travaux entrepris cette année en Égypte.

« Les efforts du Service des Antiquités et de la Mission française du Caire se sont concentrés, cette année, sur la Nécropole de Memphis. Le but de ces grandes fouilles est de mettre au jour les monuments de l'ancien et du nouvel empire, qui s'élèvent entre le Fayoum et les pyramides de Guizeh. Depuis les travaux de Mariette à Saqqarah et la découverte du Sérapéum, le Service des Antiquités s'est toujours réservé la Nécropole Memphite, et il n'eût pas autorisé des fouilles à Licht, localité déjà fort éloignée de Memphis, si M. J.-E. Gautier, qui exécute les travaux à ses frais, n'eût affirmé vouloir généreusement abandonner au musée de Guizeh tous les objets découverts dans ses recherches. A Licht, les pyramides avaient été attaquées par M. Maspéro, mais pas plus qu'à Dahchour, elles n'avaient trahi leur secret : leur exploration ne fait pas partie du travail des fouilles de la Mission française ; le Service se les réserve. Les environs des deux pyramides de Licht ont été ainsi remis aux égyptologues français qui, depuis le commencement de décembre 1894, y travaillent avec une activité et une méthode qui les ont amenés à de magnifiques découvertes.

« Dix statues, en parfait état de conservation et hautes de 1^{m},80 environ, ont été trouvées dans une cachette située auprès des ruines de la chapelle funéraire. Ces monuments sont fort remarquables par la finesse du travail aussi bien que par la valeur historique. Elles représentent toutes le roi Ousertesen Ier, second souverain de la XIIe dynastie. Plus loin, dans les ruines mêmes du temple, les explorateurs ont trouvé une admirable table d'offrandes en granit gris; ce bloc porte les cartouches d'Ousertesen Ier; on y voit aussi une procession des nomes égyptiens apportant leurs offrandes au roi défunt. Une douzaine d'autres tables d'offrandes de moindres dimensions ont été découvertes dans les travaux, ainsi qu'un grand nombre de fragments qui permettent d'assigner au roi Ousertesen Ier la pyramide méridionale de Licht, dont les appartements, remplis d'eau, ont toujours refusé de livrer leurs secrets. Les résultats de ces fouilles sont donc du plus haut intérêt historique et on ne saurait trop féliciter MM. Gautier et Jéquier du dévouement qu'ils témoignent à la science.

« A Dahchour, les travaux de recherches continuent avec une grande ardeur. Déjà, M. de Morgan est entré dans le tombeau d'Ousertesen III, dont l'entrée avait été manquée jadis par les fouilles du Service des Antiquités, et dont, à présent la découverte n'a pu être faite qu'après quatre mois de travaux en galeries de mines. En ce moment, tous les efforts du directeur général des Antiquités se portent sur la pyramide méridionale en briques où déjà deux galeries de mines percent les couches situées sous le colosse qui, jusqu'à ce jour, n'avait jamais été attaqué. Les recherches pratiquées autour du monument ont amené la découverte de vastes constructions de briques crues qui semblent avoir été des chapelles spéciales et les habitations des prêtres

de la pyramide. Une large avenue dallée, partant du temple de la pyramide, se dirige vers la vallée; à son extrémité orientale, elle passe sur un large pont de 2m,10 de portée, construit de gros blocs de calcaire de Tourah. Ce pont est sûrement le plus ancien de ces ouvrages connus. Partout, autour de cette pyramide, on rencontre des fragments des édifices qui l'entouraient: débris de bas-reliefs peints et cartouches Ra-n-mat et Amenemhat, du roi Amenemhat III, qui a ordonné ces constructions. Il n'y a plus de doutes aujourd'hui au sujet du nom du souverain qui a placé là son tombeau.

« En même temps qu'il dirige ces travaux, M. de Morgan explore une pyramide que Lepsius désigne sur sa carte sous le n° 41 (51) et qui, depuis lui, n'avait attiré les regards de personne. Déjà, une partie des chambres funéraires a été explorée; mais les déblais à enlever sont si considérables, que les travaux n'avancent que lentement. Autour de cette pyramide, M. de Morgan a trouvé bon nombre de mastabas très archaïques, construits de briques crues, dont trois sont couverts d'admirables fresques Quelques-uns renfermaient des statues de petite taille, mais d'une belle exécution. Déjà, l'an passé, le directeur des fouilles avait découvert des mastabas archaïques à Dahchour. Ils appartenaient à des prêtres de la pyramide de Snéfrou (dernier roi de la IIIe dynastie ou premier souverain de la IVe). Aujourd'hui, ce sont les tombes des scribes, des officiers royaux, qu'on trouve autour de la pyramide dont on cherche le nom. Tous ces fonctionnaires ont gravé leur nom dans le cartouche de Snéfrou, précieuse indication qui permet d'espérer sous peu une grande découverte historique. »

S.

Édition de Tyconius par M. F.-C. Burkitt. — Les *Texts and studies* continuent la série de leurs excellentes monographies. Le dernier volume paru (Cambridge 1894) est consacré aux règles de Tyconius. Il contient une introduction sur les écrits de ce donatiste mitigé, que saint Augustin a rendu si célèbre, sur la date du livre, que M. Burkitt croit antérieur à 383, sur ses destinées ou son histoire littéraire. M. Burkitt a été conduit à entreprendre son travail par la mauvaise qualité des éditions existantes. Il a donc dû étudier soigneusement les manuscrits et en établir la généalogie. Dès lors il pouvait, sûr de son texte, atteindre le but qu'il se proposait, utiliser Tyconius pour la critique textuelle. Un texte latin africain du quatrième siècle peut en effet fournir des renseignements importants soit sur la vieille version latine, soit sur l'état premier de la version des Septante. Cela suppose cependant l'exactitude des citations de Tyconius que M. Burkitt trouve satisfaisante, sans qu'elle atteigne le précision de saint Cyprien.

Par rapport à la version latine africaine, Tertullien n'offrant aucune base solide, le premier terme de comparaison est saint Cyprien, le dernier est le *Speculum* (huitième ou neuvième siècle). Cette expérience semble prouver que Tyconius se servait pour les Prophètes de la même version que saint Cyprien, quoique légèrement altérée dans sa latinité; le *Speculum* représenterait une recension plus considérable, mais dans le même sens, sans revision opérée d'après le grec.

Le *Speculum*, quoiqu'on ne le considère que comme un texte africain dégénéré (*Sanday*, Berger, auxquels il faut joindre Hort, qui y soupçonne la trace d'une recension espagnole), conserverait donc une grande importance pour la critique des Septante.

L'état fragmentaire des mss. de l'ancienne version latine n'a pas permis à M. Burkitt d'entreprendre, sur les Prophètes, un travail analogue à celui qui a fait reconnaître dans le *Codex Bobbiensis* et à un moindre degré dans le *Codex Palatinus* les représentants de la forme africaine latine. Il a cependant dressé un vocabulaire des

mots latins de Tyconius, qui pourra être utile dans la recherche des « africanismes ».

Le point le plus intéressant est de savoir ce qu'on peut tirer, pour la critique du texte grec lui-même, de Tyconius, ou plutôt de la version latine qu'il cite. Quelques exemples ingénieusement traités permettent à M. Burkitt de conclure :

1. L'ancienne version latine ne contenait aucun des passages marqués d'un astérisque dans les Hexaples.

2. L'ancienne version est souvent d'accord avec le *Vaticanus* dans les omissions.

3. Cependant elle convainc quelquefois d'interpolation B lui-même.

4. La même version contient quelques-unes des leçons propres à la recension de Lucien. Cette recension contient donc un élément étranger aux grands onciaux qui n'est pas à négliger

5. Certaines leçons de l'ancienne latine paraissent rendre mieux le texte primitif des Septante qu'aucun ms. grec connu. Il en résulte ce fait en apparence paradoxal qu'un ms. latin du neuvième siècle a raison contre tous les mss. grecs.

Nous étions arrivés à un résultat analogue en ce qui concerne le *Vaticanus* par la comparaison avec le papyrus de Philon rapporté d'Égypte par le P. Scheil. (*Revue biblique*, 1893, p. 455.) Toutes les épreuves sont favorables à B par rapport aux autres; mais on ne saurait les considérer comme représentant absolument le texte primitif des Septante.

Cette intéressante étude ne produira pas moins de fruits que le texte même de Tyconius. Voilà un genre de travail qu'on ne saurait trop recommander : ce n'est pas bâtir un édifice, mais c'est tailler une pierre dont l'emploi est assuré.

L.

Introduction au Talmud. — Le professeur américain Mielziner vient de publier à Cincinnati une introduction utile à ceux qui veulent lire le Talmud de Babylone dans l'original. La première partie forme « l'introduction historique et littéraire »; la deuxième est consacrée à « l'herméneutique, la terminologie et la méthodologie ». Une « esquisse de l'éthique talmudienne » forme la conclusion. L'auteur est juif. C'est ce qui se constate par les connaissances qu'il présuppose à ses lecteurs et que ses coreligionnaires seuls peuvent avoir. C'est surtout le manque d'impartialité qui dénote la religion de l'auteur. On a signalé avec raison cet exemple : dans *l'éthique*, qui est un recueil des perles du Talmud, il signale cette sentence : « les pauvres parmi les Nokrim (non Israélites) doivent être nourris avec les pauvres d'Israël, les malades des Nokrim doivent être visités avec ceux d'Israël, les morts des Nokrim doivent être ensevelis de même que ceux d'Israël; » cette maxime est bien belle, mais l'auteur a omis d'ajouter la remarque de l'original, qui la dépare quelque peu : « qu'on fasse cela en raison des voies de la paix ».

P.

Revue annuelle des publications théologiques. — La librairie Schwetschke nous a adressé le volume du *Theologischer Iahresbericht* publié par M. le professeur H. Holtzmann (Brunswig, 1894). On connaît le plan de cette publication, qui consiste à énumérer et à analyser toutes les publications (livres ou articles) parues au cours de l'année, en toutes langues, sur les matières théologiques (exégèse, histoire, doctrine, pastorale, art chrétien). Chaque branche est confiée à un savant spécial; ainsi l'exégèse est traitée par MM. Siegfried et Holtzmann. Nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit ailleurs déjà (*Bulletin critique*, t. XI, p. 161), à savoir qu'on ne saurait trop recommander, à titre de répertoire bibliographique, le recueil, indispensable à

quiconque enseigne l'Écriture sainte ou l'histoire ecclésiastique, et qui veut être au courant des derniers travaux. Nous avons eu le regret de constater que, dans l'exégèse, ces messieurs ne connaissent encore la *Revue biblique* que de nom seulement et qu'ils ne citent nos articles que pour mémoire : encourageons-les à faire un peu davantage pour nos travaux de 1894. Et ailleurs (p. 329), avec un souci dont nous sommes personnellement touché, ils expriment la crainte que notre goût pour la critique scientifique ne nous fasse rappeler à l'ordre par nos supérieurs : il s'agit là de ma modeste *Histoire du bréviaire romain :* qu'ils s'édifient du goût qu'ont nos supérieurs eux aussi pour la critique scientifique en apprenant que nul ne nous a rappelé à l'ordre, bien au contraire. Quand donc les théologiens protestants d'Allemagne consentiront-ils à voir dans le « Vaticanisme » autre chose que la triste geôle qu'ils imaginent!

P. B.

La critique et l'archéologie dans la Bible. — M. Harper, dans l'*Expositor* de novembre 1894, compare le rôle de l'archéologie et de la critique au point de vue des théories sur l'A. T. et au point de vue des récentes études sur les œuvres d'Homère. — Comme dans toutes les réactions, on a exagéré. C'était du conservatisme outré de soutenir que l'ordre historique des livres de l'A. T. est bien celui que nous donnent nos Bibles. Exagération aussi que la théorie de Kuenen et Welhausen. Entre ces deux doctrines extrêmes qui sont probablement l'une et l'autre en dehors de la vérité, se place une théorie intermédiaire. Cette opinion fait des progrès en Angleterre et paraît devoir triompher. Sans doute, il faut accepter le caractère composite des livres de la Bible, il faut admettre que des éditeurs assez récents lui ont donné sa dernière forme. Mais comment admettre que des traditions telles que la sortie d'Égypte, la législation du Sinaï, le rôle et l'œuvre de Moïse soient des créations de toutes pièces et ne reposent sur aucune base historique? N'est-on pas plus près de la vérité en faisant un choix dans ces narrations qu'en les rejetant complètement? Aucune preuve, aucun fait décisif ne peut être allégué. Mais cependant l'archéologie n'a-t-elle pas rendu déjà bien des services à la critique. Les découvertes assyriennes n'ont-elles pas donné raison très souvent aux affirmations de la Bible. Au fond, l'idée de la critique est celle-ci : les rédacteurs de la Bible ont transporté dans le passé tout ce qu'ils jugeaient essentiel à leur époque, et c'est ainsi qu'on peut découvrir les traces de leurs compilations. A-t-on pu trouver une seule preuve à l'appui de cette théorie dans les découvertes récentes? A priori on peut donc admettre très bien que les documents bibliques se rapportent à une époque très ancienne. Même on a des preuves plus positives encore en certains cas. Le Dr A. Harper ne craint pas de hasarder des conjectures. Il lui paraît vraisemblable que les partisans de la tradition admettront le caractère hétérogène des livres de la Bible, qu'ils renonceront à soutenir que le Pentateuque tout entier est de Moïse et qu'il n'a pas subi d'interpolations. D'autre part, les critiques devront rétracter ce qu'ils ont avancé contre l'autorité de bien des livres. Les grandes lignes de l'histoire d'Israël apparaîtront telles que la Bible la raconte : et si le rôle de Moïse n'a pas eu une extension aussi grande qu'on voulait bien le dire, il a eu une intensité telle que le mouvement et le caractère imprimés à ce peuple viennent de lui. En substance, c'est l'ancienne opinion qui aura raison; et peut-être n'y aura-t-il pas grands changements à faire. Mais dans tous les cas c'est de la pioche qui fouillera les contrées orientales que nous devons attendre de la lumière. Il y a beaucoup à faire encore, on est loin, très loin d'avoir fini. Il faut travailler dans ce sens et encourager et soutenir et compléter l'œuvre de ceux qui s'adonnent à ces recherches.

Tout naturellement, les théologiens se demandent quelle est la portée de cette nouvelle théorie sur la composition des livres bibliques, au point de vue de l'inspiration. On peut voir cette préoccupation dans un discours du Rev. Prof. Bankes à des étudiants en théologie (*The Thinker*, novembre 1894). A propos des progrès de la théologie et des nouvelles questions qu'elle soulève, il signale la nouvelle manière de lire la sainte Écriture et il pose cette question essentielle à ses yeux : La preuve de l'origine divine de nos saints Livres est-elle aussi forte dans cette méthode que dans l'ancienne? On peut éclairer cette question, dit-il, en comparant l'origine de ces livres à l'origine du monde. La création est-elle admissible pour ceux qui soutiennent l'hypothèse de l'évolution? Sans doute il y a des évolutionnistes athées; mais que de chrétiens, se disant partisans de l'évolution, demeurent persuadés que le dogme d'un Dieu créateur n'est pas atteint du tout par cette théorie de philosophie : au contraire, il leur paraît même que c'est la meilleure manière de prouver son existence. Il en est de même pour la composition et l'origine des Livres de la Bible. Pour certains critiques, Kuenen et d'autres, il n'y a plus à conserver aucune notion de surnaturel. Nous avons ici un cas particulier de ce développement progressif naturel, nécessaire, qui a présidé à toutes sortes de mouvements intellectuels et religieux. D'autres pensent au contraire que ce développement n'exclut pas la nécessité de l'inspiration. Le Rev. Bankes ne prendrait pas sur lui de concilier ces deux idées : il constate seulement cette opinion. Alors, dit-il, la preuve du caractère divin de l'Écriture est dans l'immense supériorité de son enseignement moral et religieux, sur celui de tous les autres systèmes de religion. Plus les recherches seront minutieuses, savantes, profondes, plus ce caractère de transcendance ressortira nettement. On verra clairement qu'il n'est pas d'autre cause suffisante, pour se rendre compte d'une différence si étonnante, qu'une révélation divine.

Sans doute la critique peut se laisser entraîner à des exagérations : des conclusions peuvent être fausses sans que le principe soit ébranlé pour cela. La cause de la vérité et les intérêts d'une foi intelligente ont tout à gagner à cette nouvelle méthode.

J. M. P.

La critique et l'Église. — M. le baron von Hügel, dans la *Dublin Review* (octobre 1894), commence une série d'articles du plus vif intérêt sous le titre : « The Church and the Bible ». Il se propose d'y étudier la Bible d'abord comme document humain base de la foi en l'Église, ensuite comme livre divin reçu des mains de l'Église même. Dans ce premier article, après une introduction philosophique et théologique approfondie, il développe cette vue, que la critique biblique catholique et indépendante en sont arrivées en ces dernières années peu à peu à se rapprocher. Dans le champ du N. T. les critiques rationalistes ont reporté toujours plus vers le premier siècle la composition des évangiles : on peut dire qu'aujourd'hui les meilleurs s'accordent sur la théorie qui admet un évangile original araméen de Matthieu, où prédominaient les discours, et l'évangile de Marc, le premier vers l'an 50, l'autre antérieur à 70, sur ces deux textes se forme notre évangile actuel de Matthieu en grec, traduction libre et développée du Matthieu araméen, et se forme aussi notre évangile de Luc, celui-là pourtant avec absorption d'autres sources. L'authenticité de la plupart des épîtres paulines est admise de la majorité des critiques. Le quatrième évangile est replacé au premier siècle et s'il n'est pas de Jean lui-même, il est du moins de son école. Quant à la valeur historique des évangiles, M. Holtzmann déclare qu'ils contiennent un portrait de Jésus, qui, dans les lignes générales, est fidèle. — De leur côté les critiques catholiques en viennent en même temps à re-

connaître que la rédaction des synoptiques a été précédée d'une période non seulement de traditions orales, mais de documentation écrite, qu'un évangéliste a pu utiliser l'écrit d'un autre évangéliste (Luc celui de Marc), que Marc peut être antérieur et est probablement antérieur à notre Matthieu actuel, lequel peut représenter un remaniement inspiré à l'usage du monde grec du Matthieu original fait à l'usage du monde juif, que Luc a utilisé maintes sources diverses et indépendantes du Matthieu conservé. A étudier mieux les évangiles, on a reconnu en eux des récits *sui generis*, composés selon une méthode autre que celle qui serait aujourd'hui la nôtre, et accordée à des intentions éminemment didactiques. — L'intérêt capital de cet article ne tient pas seulement à la matière qu'il traite, il est aussi dans la démonstration qu'il donne de la liberté dont les exégètes et critiques catholiques jouissent dans l'étude de l'Écriture sainte, démonstration que de récentes attaques des protestants anglais, comme M. Gore dans le *Guardian* et le *Spectator*, rendent hautement opportune. S.

Enseignement biblique supérieur. — Au tableau que nous avons publié dans le numéro précédent de la *Revue* (1895, p. 127-130), l'on ajoutera les notices suivantes.

† ROME, Collège romain. — R. P. Gismondi : l'Épître aux Galates.

† PRAGUE, faculté allemande (2e semestre). — M. Schneedorfer : 1° Expositio s. evangelii secundum Matthæum ; 2° Exegesis in epistulas S. Petri. — M. Rohling : 1° Historia librorum V. T. (Psalmi); 2° La Bible et la Science. — M. Gerber : 1° Interprétation d'Isaïe ; 2° Exercices de traduction arabe, syriaque et araméenne :

† PRAGUE, Faculté tchèque. (2e semestre). — M. Sykora : 1° Expositio s. evangelii secundum Lucam ; 2° Exegesis in epistulam ad Romanos. — M. Sedlacek : 1° Introductio in s. libros V. T. (Genesis); 2° Interpretatio Isaiæ, Sapientiæ, Psalmorum ; 3° Langues et grammaires sémitiques.

Nos lecteurs voudront bien continuer à nous aider à compléter ce tableau pour 1894-1895. Nous prions instamment les universités catholiques de nous adresser leurs affiches ou calendriers, et nous saisissons cette occasion de remercier les facultés catholiques de Prague de nous avoir adressé les leurs. Remercions également l'université catholique de Washington de nous avoir adressé le premier numéro de sa revue trimestrielle : *The catholic University Bulletin* (prix annuel : deux dollars). Nous avons eu la joie d'y lire un magistral article du cardinal Gibbons sur l'Église et les sciences, et, entre autres études, une leçon d'ouverture pleine de promesses de M. le prof. Grannan, « Un programme d'études bibliques. » que nous voudrions qu'il eût déjà rempli.

S.

Henry Rawlinson. — Rawlinson, était un des derniers survivants de la grande école d'orientalistes qui ont jeté sur ces études un si vif éclat. Toute la première partie partie de sa carrière se passa en Orient, tant à Bombay qu'au service du shah de Perse. C'est à cette époque qu'il eut l'occasion de voir et de copier la grande inscription cunéiforme de Behistoun, dans le Kurdistan, rédigée en trois langues, perse, assyrien et mède, toutes trois en caractères cunéiformes, point de départ d'une série de travaux de Rawlinson, qui ont abouti à la publication intégrale de l'inscription de Behistoun. Des inscriptions perses, Rawlinson avait passé au déchiffrement des inscriptions en langue assyrienne. Il est un de ceux qui ont posé les bases du déchiffrement de l'assyrien. Il a collaboré à la grande édition d'Hérodote publiée par son frère,

Georges Rawlinson, et à un autre ouvrage non moins important du même auteur, *Les Cinq grandes monarchies*, dans lequel les principaux résultats des découvertes assyriologiques se trouvent condensés et mis en rapport avec les données des auteurs anciens. Enfin, il a dirigé la grande publication des inscriptions cunéiformes, éditée par le British Museum, sous le titre de *The cuneiform Inscriptions of western Asia*. Il y travaillait encore quand la mort est venue le prendre.

S.

Mgr Carini. — La nouvelle de la mort subite de Mgr Carini, premier custode de la bibliothèque du Vatican, a été une douloureuse surprise pour tous ceux qui connaissaient l'activité du docte prélat, l'intérêt qu'il portait à toutes les études historiques, aux études bibliques aussi, et qui espéraient de lui une action aussi éclairée que féconde dans le milieu où l'estime du Souverain Pontife l'avait placé. Mgr Carini meurt jeune encore (il avait à peine cinquante ans), après s'être dépensé en beaucoup de publications qui dévorèrent son temps sans donner sa mesure; mais il était un excitateur plein de feu; il avait organisé la *Società siciliana di storia patria* à Palerme, et l'école pontificale des archives vaticanes, école dont il fut la vie à lui seul; il avait été un des fondateurs de la *Società per gli studi biblici* de Rome, fondation à laquelle nous eûmes l'honneur d'être associé par lui. Nul doute qu'il ne fût destiné à être, pour toutes les bonnes études, un patron aussi gracieux que bien préparé.

P. B.

Le Bulletin de la **REVUE BIBLIQUE INTERNATIONALE,** *ne pouvant être rédigé à Jérusalem sans que la rapidité des informations en souffre, on est prié d'adresser les communications qui le concernent au secrétariat de Paris, 90, rue Bonaparte.*

PUBLICATIONS RÉCENTES

Stockmayer. — *Quelques pensées sur la vie du prophète Élie.* Neufchâtel, 1893, Delachaux. In-8°, 100 p. — 1 *fr.*

Strack. — *Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri* (du commentaire sur les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament). München, 1893, Beck. Pages 145 à 304. In-8°. — 2 *m.* 25.

Strack. — *Hebräische Grammatik mit Ubungsbuch.* 5 verb. Auflage. (Porta linguarum orientalium, pars 1.) Berlin. 1893. Reuther. In-8°, XVI-152 et 104 p. — 4 *m.*

Strong (James). — *The student's commentary :* a complete hermeneutical manual on the Book of Ecclesiastes. New-York, 1893, Huns. In-8°, XL-144 p. — 2 *dol.*

Terry Milton. — *The profecies of Daniel expounded* (chez l'auteur), 1893, In-8°, 136 p. — 0 *dol.* 75.

Thomas d'Aquin (S.). — *In Evangelia S. Matthæi et S. Joannis commentaria.* Tom. 2. Taurin., 1894, Marietti. In-8°, 518 p.

Tuck Rob. — *Revelation by character illustrated from Old testament lives.* New-York, 1893, Ketcham. In-8°, II-308 p. — 2 *dol.*

Vœlter Dan. — *Das problem der Apokalypse.* — Freiburg im Brisg. 1894, Mohr. In-8°, VIII-528 p. — 9 *m.* 50.

Valentine. — *Palestine past and present :* pictorial and descriptive. London 1893, Warne. Illustrat. In-8°, 466 p. — 6 *s.*

Vercueil. — *Solidarité dans le christinianisme, d'après S. Paul.* Montauban, 1893, Granié. In-8°, 74 p.

Vieljeux. — *Introduction à l'Épître de Juda.* Montauban, 1893, Granié. In-8°, 54 p.

Volck Wille. — *De nonnullis Veteris Testamenti prophetarum locis ad sacrificia spectantibus.* Jurjew, 1893, Karow. In-8°, 24 p. — 1 *fr.*

Völter Dan. — *Petrusevangelium oder Ægypterevangelium?* Eine Frage bezüglich des neuentdeckten Evangelienfragments. Tubingen, 1894, Heckenhauer. In-8°, 46 p. — 1 *fr.* 60.

Warren. — *Exegesis* (a leading out of perplexities into perception) of the Pentateuch of Mores. New-York, 1893, Hunt. In-8°, II-46 p. — 40 *cent.*

Weihrich (F.) — *Die Bibelexcerpte de divinis scripturis und die Itala des hl. Augustinus.* Wien, 1894, Tempsky. In-8°, 72 p. — 1 *m.* 75.

Westcoot, and Watt. — *Concise Bible dictionary :* a supplement to « Book by Book ». London, 1893, Isbister. In-8°, 164 p. — 2 *s.* 6.

White. — *Inductive studies in the twelve minor prophets.* Chicago, 1893. In-8°, 114 p. — 50 *cent.*

Winckler Hugo. — *Ein Beitrag zur Geschichte der Assyriologie in Deustschland.* Leipzig, 1894, Pfeiffer. In-8°, 44 p. — 1 *m.* 50.

Winckler Hugo. — *Altorientalische Forschungen.* 1. Das syrische land Iaudi und der angebliche Azaria von Juda. Das nordarab land Musiri. Die Gideornerzählungen. Phönicische glossen, Die politische Entwicklung Altmesopotamiens. Leipzig, 1894, Pfeiffer. In-8°, VII-107 p. — 6 *m.* 50.

Zerweck. — *Die hebräische Präposition min.* Leipzig, 1893, Faber. In-8°, 60 p. — 3 *m.*

Zöckler Otto. — *Eden. Ophir. Ephraim.* Drei unlösbare und doch fruchtbare Probleme biblischer Forschung. München, 1893, Breck. In-8°, 114 p. — 2 *m.*

Aids to the student of the holy Bible. London, 1894, Eyre. In-8°. — 5 *s.*

Bible. New Testament. Interlinear literal translation of the greek New Testament with the authorized version, and with the various readings of the editions of Elzevir, 1624, Griesbach, Tischendorf, Alford, and others. New-York, 1893, Hunds. In-8°, VII-670 p. — 15 *fr.*

Biblia hebraica secundum editiones Athiæ, Joan. Leusden, Jo. Simonis aliorumque imprimis Everardi van den Hooght rec. Aug. Hahn. Quartum recognita et emendata. Leipzig, 1893, Bredt. In-8°, XX-1392 p. — 6 *m.*

Corpus inscriptionum semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars 2ª, inscriptiones aramaicas continens. Tom. 1, fascic. 2, pag. 169 ad 304. Paris, 1893, Klincksieck. In-fol. — 50 *fr.*

Deutsche Volksbibel. Die bibel in abgeküzter und verbesserter Fassung nach Massgabe des geistigen, sittlichen und nationalen Bewusstseins unserer Zeit. Herausgegeb- für das deutsche Volk. Leipzick, 1894. In-8°, tom. 9, 258 p. — 2 *m.* 40.

Golden treasury Psalter : being an edition with briefer notes of the Psalms chronologically arranged, by four Friends. New-York, 1893, Macmillan. In-8°, XI-270 p. — 1 *dol.*

Die heilige Schrift des Alten Testaments, in Verbindg. m. Baethgen, Guthe, Kamphausen ubers. Freiburg im Brisg., Mohr. In-8°, souscript. — 12 *m.*

Helps to the study of the Bible. Illustr. and maps reprinted from the Oxford Bible for teachers. New edit. London, 1893, Frowde. In-8°, 500 p. — 1 *s.*

The holy Bible containing the old and New-Testaments : translated out of the original tongues; and with the former translations diligently compared and revised, by Her Majesty's special command. Edit. with various renderings and readings from the best authorities, by Cheyne, Driver, Clarke and Sanday. London, 1894, 2 vol. in-8°, 979; 329 p.; 5 cartes. — 12 *s.* 6.

Illustrated Bible dictionary and treasury of biblical history, biography, geography, doctrine and literature. With chronological tables, etc. By Easton. London, 1893, Nelson. In-8°, 686 p. — 5 *s.*

NOTA. — Messieurs les Auteurs et Éditeurs qui désirent un compte rendu des ouvrages qu'ils publient, sont priés d'en envoyer un exemplaire à l'École d'études bibliques, couvent des Pères Dominicains à Jérusalem (Turquie d'Asie).

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LES ACTES DES APOTRES

Le problème des origines chrétiennes exerce, sur la génération scientifique contemporaine, une attraction puissante. C'est que aucun sujet peut-être ne répond mieux à l'ensemble des motifs dont s'inspire aujourd'hui la science. Affamé de travail comme il ne l'a jamais été, fatigué de tourner dans un cercle de répétitions perpétuelles et stériles, l'esprit humain s'élance à la recherche de régions nouvelles, inexplorées encore, mais riches de promesses et d'avenir. Or les origines civiles et religieuses en général, et dans l'espèce les origines chrétiennes, ouvrent à l'investigation humaine un champ immense et presque vierge. Ceux qui nous ont précédés dans l'étude de l'histoire étaient généralement victimes d'un fatal préjugé. Ils s'imaginaient que toutes les institutions naissent adultes, qu'elles se forment, se solidifient et se perfectionnent sous l'impulsion d'un seul homme. Nul souci par conséquent de leur génèse lente et pénible, de leur évolution progressive, des éléments multiples et variés qui la hâtèrent ou la retardèrent par leurs élans concordants ou leurs contrastes. Jusqu'à l'illustre Niebuhr, des esprits même d'une culture supérieure se contentaient de Romulus pour expliquer les origines de Rome, d'Ion, d'Éole et de Dorus pour rendre raison des différentes races grecques. C'est à ce grand savant, en effet, c'est à ses premiers disciples que nous devons d'avoir été convaincus que ces prétendues explications cachent souvent de vains noms, vides de sens et d'objet; que lors même qu'une œuvre a été rattachée à un homme réel, nous sommes encore loin d'en connaître l'histoire. Un seul homme ne fait en général que déposer des germes dans un terrain préparé par d'autres et où d'autres viennent après lui travailler à féconder et à moissonner.

N.-S. Jésus-Christ voulut se soumettre à cette loi. Lorsque, après avoir donné à l'humanité la rédemption en son sang, il quitta la terre, l'œuvre qui devait parfaire sa mission, l'Église en un mot, n'existait qu'à l'état d'embryon, je dis plus, elle n'était que conçue.

Pour la réaliser, pour l'asseoir sur de solides fondements, il fallut le travail long, généreux, des apôtres dirigés par l'énergie supérieure de l'Esprit de Dieu.

Par conséquent, tant qu'on n'a pas pénétré les secrets de cette élaboration lente et progressive, on ne peut pas dire avoir compris le Christianisme. Voilà pourquoi l'étude des origines chrétiennes est un sujet tout palpitant d'intérêt pour la science, j'entends pour cette science qui ne doit pas être une simple connaissance, mais une intelligence amoureuse des faits dans leurs causes génératrices. De même que l'embryologie sert de base à une bonne physiologie, ainsi la recherche des origines est le point de départ nécessaire de l'étude de tout développement historique, quel qu'il soit.

Cet intérêt scientifique devient un intérêt religieux quand il s'agit de nos origines chrétiennes. Ce n'est, en effet, qu'en remontant jusqu'au premier anneau la longue chaîne des siècles parcourus, que nous pouvons résoudre scientifiquement le grand problème du caractère naturel ou surnaturel d'une religion devant laquelle l'indifférence devrait être passée de mode. Nos anciens apologistes l'avaient bien compris. Aussi est-ce à la diffusion rapide, extraordinaire du Christianisme, malgré des obstacles sans nombre, qu'ils demandaient un de leurs plus forts arguments pour en établir la divinité. Malheureusement leurs recherches ne remontent pas au delà de la fin du second siècle, leurs analyses sont le plus souvent superficielles et hâtives : pas de rigueur scientifique, pas de critique sévère et soutenue. Ce sont plutôt d'éloquentes amplifications et non des conclusions rigoureuses, inexorables, déduites de faits patiemment recueillis et critiquement avérés. Ce vide fit espérer aux rationalistes qu'en poussant plus avant leurs investigations, ils arriveraient finalement à dépouiller le Christianisme de sa divine auréole. De là une série ininterrompue d'efforts et d'études qu'on ne peut connaître sans en admirer la persévérante énergie. Le but de ces assauts s'est peu à peu modifié. Strauss avait pris à partie la personnalité du Christ. Avec Baur le mouvement rationaliste entra dans sa phase historique et prit comme point de mire l'activité des apôtres considérée en elle-même comme dans ses nombreuses conséquences.

Aujourd'hui, cependant, la lutte semble s'apaiser, ou tout au moins devenir moins acharnée. Les rationalistes renoncent maintenant à des positions trop avancées, les orthodoxes à leur tour abandonnent certains remparts en ruine; ceux-là retournent sur plus d'un point aux idées traditionnelles, ceux-ci acceptent ce que le nouveau peut contenir de vrai.

*
* *

On pardonnera la longueur de ces réflexions préliminaires. Elles ne sont peut-être pas hors de propos ici, comme préface de ce travail qui a pour but d'étudier un des livres les plus importants pour nos origines : les Actes des Apôtres. Nous allons essayer d'exposer et de résoudre autant que possible les nombreuses questions qui ont été soulevées à leur égard.

Les questions sur notre livre commencent avec le titre, dont on discute la forme et l'origine historique. Le grec (d'où certainement le titre passa dans les versions, soit traduit comme dans le latin, soit stéréotypé comme dans le syriaque, le copte et l'arabe), présente deux leçons différentes : Πράξεις ἀποστόλων, c'est-à-dire « Actes d'apôtres », et Αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων, c'est-à-dire « les Actes des Apôtres » ; celle-là dans les plus anciennes sources, par exemple le célèbre *Codex Vaticanus*, et celle-ci dans les plus récentes. Or la première semble préférable à la seconde, comme répondant mieux au contenu du livre. Celui-ci, en effet, est bien loin de nous raconter les actes des apôtres. Huit sont à peine nommés; de Jacques, fils de Zébédée, on ne raconte que la mort; Jean n'est cité que lorsqu'il se trouve avec Pierre; le récit, en somme, s'arrête presque exclusivement sur Pierre et Paul avec quelques digressions importantes dont sont l'objet des hommes étrangers au collège apostolique, comme Philippe et Étienne. Nous n'avons donc là que des *Actes d'apôtres*, πράξεις ἀποστόλων. Le fait que ce titre se retrouve dans les plus anciennes versions est une sérieuse présomption en sa faveur; cela montre tout au moins qu'il remonte à une antiquité plus reculée. Affirmer ensuite qu'il est de l'auteur lui-même, c'est trop dire. D'ailleurs le P. Cornely (1) est seul à le soutenir. Encore faudrait-il démontrer qu'à l'époque où les *Actes* furent composés, parmi le groupe d'auteurs auquel il appartient, on avait l'habitude d'afficher un titre en tête des œuvres qu'on écrivait. Or cette démonstration est bien loin d'être faite; et, le fût-elle, je penserais plutôt, avec Lumby (2), que d'après la façon dont il s'exprime dans son court prologue, l'auteur l'aurait intitulé de préférence : δεύτερος λόγος.

Une fois admis qu'il n'est pas de l'auteur, Reuss et Lumby expliquent son origine d'une façon tout à fait différente. Selon le critique

(1) *Historica et critica introductio in U. T. libros*, t. III, p. 315 (1886).
(2) *Cambridge Greek Testament for schools and colleges. The Acts of the Apostels* p. xx. (Cambridge, 1887.)

strasbourgeois, le titre d'Actes des Apôtres, donné à un livre comme le nôtre, a dû naître lorsque la riche littérature apocryphe des *Acta S. Andreæ, S. Thomæ*, etc., n'existait pas encore. Alors seulement ce livre put paraître contenir toute l'histoire apostolique. Ce raisonnement se fonde sur la supposition, sinon fausse, du moins gratuite et fort improbable, que la forme la plus ancienne, la forme primitive même du titre soit celle de αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων. Et puis, était-il nécessaire de connaître l'histoire ou la légende, pour s'apercevoir que nous n'avions pas là une histoire complète des faits et gestes des apôtres? Ne suffisait-il pas de savoir simplement leurs noms? Du reste *ces noms* se retrouvent dans notre livre; impossible par conséquent d'admettre un temps où ils fussent ignorés par ceux qui avaient le livre entre leurs mains, impossible aussi d'admettre l'illusion dont ce titre serait, d'après Reuss, l'effet et l'indice. M. Lumby (1) est certainement plus près du vrai lorsqu'il pense que le besoin d'un titre pour le livre en question a dû se faire sentir au moment où d'autres du même genre commencèrent à se répandre, que le choix de celui-ci dans sa forme générique πρ. ἀπ., ou universelle αἱ πρ. τῶν ἀπ., aura été déterminé par le caractère individuel des autres actes de tel ou tel apôtre. Nos actes pouvaient d'autant plus prendre un tel titre, par opposition aux *Acta Pauli et Theclæ, Petri, Addai*, qu'au commencement (lequel détermine souvent le titre) il y est en effet question du collège apostolique tout entier.

*
* *

Mais le problème de la nature intime de notre livre présente un intérêt évidemment supérieur. Ce livre, qu'est-il? — Demande inutile, dira-t-on, tant il semble naturel de répondre : c'est une histoire. Oui, mais histoire de quoi? et de quelle sorte? Il ne suffit pas de dire : c'est une histoire; encore faut-il indiquer le sujet précis qu'elle développe. En premier lieu, ce ne sont certainement pas les apôtres, comme semble l'indiquer le titre grec et plus clairement encore celui de *Apostelgeschichte* adopté par les Allemands. C'est encore flotter dans l'indéterminé que d'appeler notre livre, comme on l'a fait, « Manuel historique de l'Église primitive ». L'Église, en effet, est une institution trop complexe, l'épithète de « primitive » est elle-même trop indéfinie, pour qu'on puisse lui donner un titre, qui d'ailleurs n'indiquerait nullement ce qu'il contient. M. Lumby (2) à son tour, tombe dans des subtilités

(1) *Loc. cit.*
(2) *Op. cit.*, p. XIV.

philologiques et joue avec l'induction quand il fixe comme sujet des Actes « les commencements de l'Église, et des Églises particulières ». Son affirmation repose sur la parole qu'emploie saint Luc pour indiquer le sujet de l'Évangile dans lequel il se propose de raconter ce que Jésus *cœpit facere et docere*. Pour Lumby, ce *cœpit* semble insinuer l'intention qu'a saint Luc de ne s'arrêter qu'aux débuts de l'œuvre du Rédempteur. — N'est-il pas plus naturel, au contraire, de voir dans ce *cœpit* une allusion nouvelle à son dessein de remonter aussi haut que possible dans la vie du Christ? Et puis, admettons que tel fut vraiment le but de saint Luc en écrivant son évangile, que ce but y fût vraiment énoncé, de quel droit l'appliquerions-nous aux Actes? Sans doute l'auteur ne s'étend jamais au delà de la fondation et de la première organisation des différentes Églises dont il parle. C'est qu'une autre préoccupation le poursuit, préoccupation évidente pour quiconque observe la structure générale de l'ouvrage. Qu'est-ce, en effet, que le livre des Actes, sinon le développement de ce dessin tracé par Jésus lui-même et mis en tête du livre : « Vous me rendrez témoignage à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre (1). » La marche triomphale du Christianisme dans le monde, en suivant le chemin indiqué par Dieu, voilà le vrai sujet des Actes, sujet qui peut servir à nous orienter dans la division du livre.

*
* *

Les détails de cette division donnent lieu à des discussions. Cependant certains points de transition ne font de doute pour personne. Les sept premiers chapitres, après nous avoir montré Jésus-Christ montant au Ciel et le Saint-Esprit descendant sur les apôtres, nous font assister aux origines et au développement de l'Église de Jérusalem. On la voit se fonder tout d'abord avec trois mille fidèles, le jour même de la Pentecôte; s'élever ensuite à cinq mille, grâce à la splendeur d'un second prodige; vivre, malgré l'attitude menaçante que prend en vain le parti sacerdotal poussé par les menées perfides des Sadducéens irrités; se consolider enfin à l'intérieur, grâce à une sage prévoyance et à une juste sévérité. A côté des juifs, un élément nouveau pénètre dans son sein, élément qui rendra plus marquante la distinction qui sépare le christianisme du vieux judaïsme, sa source, et dont il s'éloigne peu à peu par une évolution naturelle.

(1) Act. I, 8.

Le vent de la persécution disperse ensuite la semence évangélique. Nous la voyons alors, du chapitre VIII au chapitre IX tout entier, tomber en dehors de Jérusalem, fertiliser les terres du reste de la Judée et de la Samarie, non sans donner quelque indice d'une plus large diffusion ultérieure.

De la Palestine aux extrémités du monde connu des anciens, le voyage est plus long que de Jérusalem à Samarie. Le christianisme mettra à le parcourir vingt ans d'héroïques fatigues, saint Luc à le raconter les dix-huit derniers chapitres de ses Actes. Ceux-ci ne s'arrêtent, en effet, que lorsque la croix, dans les mains de son plus ardent champion, est venue se poser au pied même du Capitole.

C'est une longue vicissitude d'hommes et de choses qui fit accomplir ce voyage à l'idée chrétienne. Dans saint Luc deux noms la résument, Pierre et Paul, le premier qui a frayé la route, le second qui l'a parcourue. Du Xe au XIIe chapitre, le héros, c'est Pierre. Il rompt définitivement avec le préjugé qui faisait du judaïsme, symbolisé dans la circoncision, une préparation individuellement nécessaire au christianisme tout entier résumé dans le baptême; il initie immédiatement aux mystères et aux rites de la nouvelle foi les infortunées victimes de l'ancienne erreur païenne. Le parti conservateur jérosolymitain s'en étonne et en prend ombrage. Pierre lui expose longuement les raisons de sa conduite, tandis qu'au dehors de Jérusalem son exemple inspirait au parti helléniste l'audace de nouvelles et plus vastes entreprises. Le fer de la persécution fait encore des victimes, le sang coule, l'arbre naissant du christianisme en est arrosé et germe, et avec plus de vigueur. Saint Pierre, une fois sorti de Jérusalem, disparaît à l'horizon; il ne fera plus qu'une courte apparition pour confirmer de toute son autorité l'œuvre de Paul.

Celui-ci entre maintenant dans le drame historique. Dans la maturité de ses forces, dans la plénitude de sa mission apostolique il va en être le premier et presque le seul acteur (XIII jusqu'à la fin). Quel héros que cet homme audacieux! synthèse unique peut-être de génie, de cœur, d'indomptable énergie; l'histoire de ses conquêtes n'est qu'une lumineuse épopée. Personne ne reprochera aux Actes d'en avoir trop parlé, tous regretteront qu'ils n'aient rien dit de plus.

Tel est donc le sujet du livre : la diffusion du Christianisme de Jérusalem à Rome. Mais le sujet n'est pas tout dans une histoire : il en est le corps et non l'esprit. Rechercher cet esprit n'est pas moins nécessaire pour quiconque veut exactement se rendre compte d'une œuvre.

*
* *

Cette recherche, nos anciens l'ont négligée. Ils se laissaient trop absorber dans une tranquille contemplation de la partie divine des Livres saints. Mais toute œuvre, par cela seul que l'homme y collabore, a forcément quelque chose d'humain; et c'est ce quelque chose d'humain que, nous les derniers venus, nous nous efforçons de faire particulièrement ressortir afin de compléter ainsi l'œuvre des anciens.

N'attribuer d'autre but à saint Luc que celui de renseigner Théophile sur des choses peu ou point connues serait évidemment appauvrir sa pensée. Théophile, quel qu'il soit, et tout semble montrer en lui une personne vivante de rang élevé, est le titulaire, mais non le destinataire du livre. Celui-ci s'adresse à un public plus vaste; il a un but plus noble que celui de satisfaire une simple curiosité. L'histoire peut, en effet, revêtir deux caractères différents : chercher en elle-même sa propre fin ou se mettre au service d'une idée. Dans le premier cas, l'historien n'a qu'une préoccupation : recueillir le plus grand nombre de faits, les faire passer au crible d'une critique impartiale et sévère, les exposer ensuite loyalement, sous leur vrai jour, de telle sorte que la lumière se fasse, que tout le monde soit à même de connaître le fond des choses : à d'autres la charge de tirer des conclusions des faits qu'il a, pour ainsi dire, photographiés. Évidemment un hagiographe n'écrira pas de la sorte; rien de moins naturel, en tout cas, surtout s'il s'agit d'un apôtre. L'apôtre, lui, plus que personne, vit d'une idée, il y ramène forcément tout ce qu'il fait, dit ou écrit; et les livres saints ne sont pas écrits pour satisfaire la curiosité, mais surtout pour former, pour développer la foi religieuse, le sens évangélique. Cependant nous nous alarmons rien qu'à entendre parler de tendances dans tel ou tel livre historique inspiré. C'est que nous nous sommes laissé dominer par le triste préjugé devenu pour les rationalistes un axiome, que toute histoire tendancieuse, toute histoire écrite pour défendre une idée, doit fatalement altérer les faits. Or cela est faux, au moins comme principe. Celui qui écrit l'histoire en vue d'une doctrine fixe, déterminée, choisira les faits, oui, mais rien ne dit qu'il les falsifiera. La possibilité d'une falsification dépend de son honnêteté, du plus ou moins de probabilité que la fraude réussira. Ne nous laissons donc point intimider par d'inutiles frayeurs. Comme catholiques, nous pouvons, nous devons même reconnaître dans les livres historiques inspirés un but dogmatico-moral, ou, si

l'on veut, des tendances. Cela dit, les Actes des Apôtres accusent évidemment de semblables tendances. On sent, à les lire, que saint Luc a voulu montrer, dans l'histoire du développement de l'Église (son thème), l'accord complet qui existait entre saint Pierre et saint Paul, leur entente au point de vue dogmatique ou disciplinaire, l'amitié franche et sincère qui les unissait ; car déjà à son époque on s'efforçait d'opposer le nom et l'autorité de l'un au nom et au prestige de l'autre.

Il est incontestable que des tendances opposées de rigorisme et de largeur se soient manifestées dans l'Église primitive ; qu'elles aient dégénéré, pendant le second siècle, dans les hérésies ébionite et marcionite ; que les rigoristes, adversaires de Paul, se faisaient forts du nom de Pierre et d'autres apôtres jérosolymitains. Le nier, ce serait fermer les yeux à la lumière, ce serait oublier les grandes lettres de saint Paul, celle aux Galates tout particulièrement. L'apôtre prend à partie les Zélotes, ceux qui se couvraient du manteau pontifical de Pierre, leur montre qu'il n'en craint point l'ombre, lui qui néophyte s'y était réfugié, qui étant apôtre avait vu Pierre confirmer ses doctrines, suivre même ses conseils. Contre les voix malignes qui circulaient encore, saint Luc reprend et développe historiquement, seule méthode possible, la pensée de Paul, son maître bien-aimé.

C'est en nous plaçant à un tel point de vue seulement que nous pouvons expliquer son silence sur certains faits qu'il n'ignorait probablement pas (Gal. II, 11-21), sa préoccupation constante de diviser également son écrit entre Pierre et Paul, le soin avec lequel il met particulièrement en relief les circonstances où ce dernier se montre juif avec les juifs, conformément au grand principe de sa charité, de se faire tout à tous (1). Le P. Cornely lui-même est disposé à admettre comme but secondaire des Actes l'apologie de saint Paul : mais cette apologie visait des ennemis dont la tactique était de le mettre en opposition avec saint Pierre, elle ne devait par conséquent consister qu'à montrer leur parfait accord. Sans doute, le P. Cornely appelle cela un but secondaire : c'est qu'il appelle *but principal* ce que j'ai cru devoir appeler le *thème* du livre (2).

Qu'on ne vienne pas nous accuser de faire des concessions aux rationalistes.

Prétendre que saint Luc, pour obéir à une thèse, s'est laissé aller à inventer ou à fausser des faits, voilà ce qui serait du rationalisme ;

(1) P. ex., Act. XVI, 3 ; XXI, 18 et ss., et passim l'Évangile annoncé d'abord aux juifs, puis aux gentils.

(2) *Op. cit.*, p. 328.

mais constater qu'il les a racontés en les mettant au service d'une idée, c'est tout simplement se plier à la vérité.

La théorie de Baur n'est donc que le rajeunissement d'une vieille erreur, écrasée déjà par saint Paul, rajeunissement qui a servi à nous faire mieux comprendre la vérité.

*
* *

L'autorité d'un livre, l'étymologie même nous en avertit, dépend en grande partie de l'auteur; il importe donc de rechercher l'un pour déterminer l'autre. Sur ce point les catholiques sont unanimes à attribuer les Actes à saint Luc. Quel était ce saint Luc, tout le monde le sait ou à peu près, et il n'est guère possible de rien ajouter de précis à ce que l'on connaît déjà. Les rationalistes, bien entendu, ne sont point de notre avis; ils ne s'accordent même pas entre eux. Cependant ce désaccord n'est pas très profond; c'est que le mouvement critique auquel les Actes ont donné lieu s'est efforcé plus souvent d'en abattre l'autorité historique que d'en nier l'authenticité.

Il est à remarquer que ce mouvement généralement hostile aux Actes ne l'était pas à son origine. En 1841 Schweckenburger, sans l'ombre d'une intention maligne, publia un ouvrage sur le but des Actes (1). Il cherchait d'y mettre en lumière le parallélisme qui existe entre Pierre et Paul, tel qu'il ressort du reste à lire simplement les Actes. Ce fut le point de départ de Baur, dans la campagne qu'il a menée. Ici comme ailleurs, ce qu'on peut lui reprocher, ce n'est pas l'inexactitude des observations, mais le défaut de logique. Sur un petit nombre de faits, il se hâte d'édifier des théories trop vastes et par conséquent exagérées.

La popularité relative du nom de Baur et de quelques-unes de ses théories, même parmi ceux qui n'ont qu'une connaissance sommaire des études bibliques plus récentes, montre suffisamment l'étendue de l'influence exercée par lui. Mais si l'on réfléchit en outre qu'il est vraiment le chef de cette école de Tubingue si féconde, que depuis cinquante ans presque tous les exégètes rationalistes lui ont emprunté leurs principes et leur méthode, on n'aura pas de peine à se persuader qu'il a été le rationaliste le plus marquant, comme Renan a été, dans un milieu plus populaire, le vulgarisateur le plus lu.

Strauss a peut-être fait plus de bruit; nos manuels tiennent toujours

(1) *Ueber den Zweck der Apostelgeschichte* (Berne, 1841).

à honneur de le réfuter, mais son système, dans ce qu'il a de personnel, n'a plus guère de représentants. Baur, au contraire, non moins radical après tout que son vieux condisciple, vit encore alors que celui-ci est mort, il vit dans son école et par son esprit. Or le nom et l'œuvre de Baur ont une liaison intime avec les Actes des Apôtres, dont il a rejeté et l'autorité historique et, par suite, l'authenticité. Cependant, pendant que les rationalistes postérieurs à Baur, disciples ou non, inclinent à admettre ses conclusions sur la valeur historique très restreinte des Actes, les ennemis de leur authenticité deviennent de plus en plus rares.

« Une chose hors de doute, écrit M. Renan, c'est que les Actes ont eu le même auteur que le troisième évangile et sont une continuation de cet évangile. On ne s'arrêtera pas à prouver cette proposition, laquelle n'a jamais été sérieusement contestée. Les préfaces qui sont en tête des deux écrits, la dédicace de l'un et de l'autre à Théophile, la parfaite ressemblance du style et des idées fournissent à cet égard d'abondantes démonstrations (1). » Cependant ces démonstrations ont été faites abondamment, et jusqu'à l'évidence, par les rationalistes Lekebusch, Credner, Holtzmann (2), par les catholiques Beelen (3) et Mertian. Malgré tout, le problème de l'authenticité ne s'en trouve pas bien avancé. Car, la solidarité des deux livres une fois établie, nier ou affirmer l'authenticité de l'un, c'est par suite nier ou affirmer celle de l'autre. Il es tvrai, qu'en vertu de cette solidarité, on pourrait faire valoir en faveur des Actes les arguments dont nous nous servons pour établir l'authenticité de l'Évangile; mais je ne vois pas trop l'avantage qu'il peut y avoir à renoncer à une démonstration autonome, pour la faire dépendre d'une autre peut-être moins riche en preuves.

*
* *

Les premières traces claires et certaines de la tradition orthodoxe sur l'origine des Actes, c'est-à-dire de leur attribution à saint Luc, ne remontent pas au delà de 170. Alors, presque simultanément, saint Irénée (4), le canon de Muratori (5), et, quelque temps après, Tertul-

(1) *Les Apôtres* (Paris, 1866), p. x.

(2) V. Holtzmann, *Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in d. N. T.* 2, ed., p. 403-4; Freiburg, 1886, et les auteurs qu'il cite.

(3) Beelen, *Comment. in Act. Ap.* (Lovanii, 1850), p. III, 55.

(4) *Contra hær.* III, 14.

(5) Voir ce document accompagné d'observations très fines dans le savant ouvrage de M. Loisy : *Histoire du canon du N. T.* (Paris, 1891), p. 93 ss.

lien (1), Clément d'Alexandrie (2), Origène (3) parlent explicitement des Actes composés par saint Luc ou les citent sous son nom.

Cependant les Actes n'ont pas dû avoir la popularité dont ont joui d'autres Livres saints, ce qui nous explique cette phrase adressée par saint Jean Chrysostome aux fidèles de Constantinople, en plein quatrième siècle : « *Multi perinde ignorant an hic liber exstet et quis sit ejus auctor* (4), » et cette autre plus étrange encore de Photius : « Les uns attribuent les Actes à Clément de Rome, d'autres à Barnabé, d'autres à Luc l'Évangéliste (5) ».

De telles sentences, comme le remarque très bien Meyer (6), ne sont pas l'écho de la tradition historique, mais des conjectures de ceux qui l'avaient oubliée. En tout cas, ces fluctuations tardives n'affaiblissent nullement la valeur de la tradition antérieurement établie, car la valeur des traditions ne dépend pas de leur durée, mais de l'époque où elles ont pris naissance et des auteurs qui alors les représentent.

Toutefois ce principe, indiscutable pour toute criti[illegible], et qui munit notre tradition contre les doutes postérieurs [illegible] rend faible en elle-même.

En effet, telle qu'elle nous est arrivée, cette tradition est postérieure d'un siècle au moins au fait qu'elle prétend établir. Or, une tradition de ce genre peut-elle fournir un argument solide, certain, en faveur de la vérité? C'est là une pure question de logique où l'orthodoxie n'a rien à voir. Il ne s'agit pas de discuter une thèse, mais d'examiner la valeur d'un argument, et nous ne saurions jamais être assez sévères, dans l'intérêt même de notre cause. Ne laissons pas à nos adversaires le plaisir de jeter à bas quelques faibles supports de notre édifice scientifique, avec l'air triomphant de qui a complètement démoli la maison. Eh bien, à la question posée plus haut, je crois devoir répondre négativement. Trop de traditions de ce genre viendraient appuyer des choses que d'irréfragables arguments ont définitivement reléguées dans le domaine de la légende. Mais cela suffit-il pour affirmer la fausseté d'un fait, n'eût-il d'autre garantie que cette seule tradition? Évidemment non. N'être pas scientifiquement démontré et être faux sont deux choses absolument différentes; et

(1) *De præscript.* 22.
(2) *Strom.* V, 12.
(3) *Contra Celsum*, VI, 11.
(4) *In. Act. hom.* I.
(5) *Quaest. Amphil.* 145.
(6) *The Acts of the Apost.* (Édimburg, 1877), p. 2.

si nous avons parfois le tort, nous autres catholiques, de donner comme scientifiquement démontré ce qui ne s'appuie que sur des arguments à tout le moins douteux, les rationalistes commettent souvent la faute de condamner irrévocablement des faits simplement parce qu'ils ne s'appuient pas sur l'évidence.

On le voit, j'ai considéré la chose abstraitement, comme s'il n'y avait pas de milieu entre la certitude et l'incertitude totale. Mais l'incertitude a des degrés indéfinis, degrés qui constituent le plus ou moins de probabilité à laquelle peut conduire une tradition, même d'un siècle postérieur, lorsqu'on en considère l'objet, les hommes qui la représentent, les conditions spéciales dans lesquelles ceux-ci se sont trouvés, toutes choses dont on peut faire l'application à la tradition présente montrée dans saint Irénée, Tertullien, etc.

*
* *

Elle peut trouver un second renfort dans les traces qu'auraient laissées les Actes, dans la littérature chrétienne, antérieurement à 170; ce qu'il importe en effet d'établir, pour confirmer la tradition, c'est que notre livre était déjà connu entre 100 et 170. De telles recherches, je le sais, sont toujours délicates, minutieuses, et tombent facilement dans l'arbitraire. Il s'agit le plus souvent d'une phrase, d'un membre de phrase dans tel ou tel document de la période apostolique, qui présente quelque ressemblance avec une phrase ou un membre de phrase de nos Actes. Or, il est difficile d'accorder une grande valeur « à ces rapprochements d'expressions analogues dont la critique historique fait un déplorable abus dans l'étude des documents primitifs, comme si l'usage d'une même expression appartenant à un langage courant de l'époque, la juxtaposition fortuite d'un même adjectif et d'un même substantif, impliquaient nécessairement que l'un des deux textes ait été inspiré par l'autre (1) ». Cependant, il n'est pas impossible d'arriver parfois à une conclusion qui présente un certain degré de probabilité.

Lorsque Clément de Rome, dans la lettre dont tout le monde lui attribue la paternité, loue les fidèles de Corinthe parce qu'ils donnent plus volontiers qu'ils ne reçoivent (II, 1), nous sommes induits à penser, qu'il avait lu dans les Actes (2) ces paroles de Jésus : « Il y a plus de plaisir à donner qu'à recevoir ». Sans doute, à rigoureusement parler, le

(1) J. Reville, *Études sur les origines de l'Épiscopat :* Valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche (*Rev. Hist. des Rel.* t. XXII, 1890, p. 16).

(2) Act. xx, 35.

rapprochement n'est pas certain. Il est pourtant admis par des savants tels que Cornely (1) et Loisy, et Zeller a peut-être choisi le parti le plus arbitraire lorsqu'il a voulu faire dériver la recommandation en question d'un apocryphe dont on ignore et l'existence et le contenu (2).

Bien moins claires encore sont les allusions que l'on croit trouver dans les lettres du martyr Ignace. Ce qu'il dit du Christ μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν (3) a bien l'air de ressembler à ce que les apôtres disent d'eux-mêmes au chapitre x, 41 des Actes : οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Mais s'agit-il ici d'une simple analogie ou d'une vraie réminiscence?... Question purement subjective au fond.

Saint Polycarpe, dans sa lettre aux Philippiens (4), nous offre une base plus objective et sur laquelle il est permis d'asseoir un argument en faveur de l'authenticité des Actes. Voici comment il s'exprime encore au sujet du Christ : ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ἅδου. La résurrection y est représentée sous un aspect et avec un tour de phrase parfaitement analogues à celui des Actes (II, 24) : ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου (v. l. ἅδου). Il en est de même pour la lettre à Diognète, très ancienne, bien que l'auteur nous soit inconnu. Voici ce qu'on y lit : « Qui cœlum et terram atque omnia quae in iis sunt, condidit, atque nobis omnibus ea suppeditat, quibus indigemus, ipse nullo eorum indiget quæ ipse iis largitur, qui ei se dare putant (5) ». Or quiconque se souvient du célèbre discours de saint Paul à l'Aréopage (6) n'hésitera pas à en voir un écho dans les paroles que nous venons de citer.

Il est donc permis de croire, et plus d'un indice nous y engage, que, longtemps avant l'an 170, trente ou quarante ans seulement après la date approximative de leur composition, les Actes étaient connus dans les localités assez éloignées les unes des autres, à Rome, à Antioche, à Smyrne.

Toutefois je veux faire abstraction de tout cela : les preuves extra-traditionnelles les plus certaines suffisent pour revendiquer à saint Luc la paternité d'un ouvrage que lui ont attribué le Canon de Muratori,

(1) *Op. cit.* p. 317.
(2) *Die Apostelgeschichte nach Inhalt u. Ursprung kritisch untersucht* (Stuttgart, 1854), p. 9.
(3) Ad Smyrn. III, 3.
(4) Ad. Phil. I.
(5) Ad. Diogn. III, 4.
(6) Act. XVII, 23 suiv.

Irénée et Tertullien; la critique interne confirme sur ce point le témoignage extrinsèque de la tradition.

*
* *

Par la langue, le style, le contenu historique, les Actes des Apôtres sont le seul ouvrage du N. T. où se trahisse tant soit peu la personnalité de l'auteur. De temps en temps la marche uniforme et objective de la narration s'interrompt. Un *nous* charmant et très naturel avertit le lecteur que celui qui écrit n'a pas toujours été étranger aux faits qu'il raconte, qu'il y a certainement pris part, sinon toujours, du moins à intervalles plus ou moins rapprochés. « Dès qu'il (saint Paul) eut vu cette vision, nous nous disposâmes à partir pour la Macédoine ». C'est ainsi que s'exprime l'auteur au chapitre XVI, 10. Or, quelques versets auparavant, il n'était question que de saint Paul, de Silas, de Timothée; *ils partaient*, *ils arrivaient;* celui qui écrit maintenant *nous partîmes* fait évidemment partie de la troupe. Lorsque celle-ci est arrivée à Philippe, le voilà forcé de s'en éloigner (Act. XVII, 1); le *nous* disparaît alors et fait place à l'impersonnel *ils*, quitte à y revenir quelques chapitres plus loin, lorsque saint Paul, à la fin de son troisième voyage apostolique, repasse par Philippes, suivi de nombreux compagnons. « Ceux-ci, ayant pris les devants, racontent les Actes, *nous* attendaient à Troade » (XX, 5). Dès lors, on le voit clairement, l'auteur ne se sépare plus de saint Paul. Sans doute, le *nous* n'est pas toujours employé : c'est que les faits racontés ne sont point des faits collectifs, auxquels ait pris part le groupe tout entier, mais personnels, appartenant en propre à tel ou tel.

L'auteur des Actes est donc un compagnon de saint Paul. Cette conclusion, quoi qu'il en semble, ne dépasse pas les prémisses. Il est vrai que quelques passages seulement des Actes témoignent clairement d'avoir été écrits par un acteur des scènes dont il s'agit; mais ces passages sont si étroitement liés au reste, qu'il faut absolument considérer le tout comme appartenant à un même auteur. Quand le *nous* commence, disparaît ou revient, le style ne change pas; nous avons par conséquent bien le droit de conclure que la plume ne change pas non plus. Ce droit, Reuss le reconnaît. Renan renchérit encore lorsqu'il affirme qu'on est « invinciblement porté à conclure que celui qui a écrit la fin de l'ouvrage en a écrit le commencement et que le narrateur du tout est celui qui dit « nous » aux passages précités (1) ». Et il observe avec raison que l'unité du style dans tout le livre est

(1) *Les Apôtres*, p. XI.

une présomption d'autant plus forte en faveur de l'unité d'auteur que, vu la pauvreté de la langue, les écrivains du N. T. ont presque tous un vocabulaire à part. D'où il résulte que si l'auteur des passages à la première personne du pluriel n'était pas le même que celui du reste, nous devrions avoir plusieurs styles, caractérisés chacun par des mots et des tours de phrases spéciaux.

Inutile après cela de discuter longuement une objection à laquelle n'ont même pas songé nos adversaires (1), à savoir que le « nous » serait l'invention d'un faussaire qui veut se faire passer comme témoin des faits qu'il raconte. Toute supposition de fraude, dans le cas présent, est absolument gratuite ; c'est même une calomnie. Car pourquoi l'auteur ne l'aurait-il pas employé plus souvent, ce *nous*, pourquoi surtout ne l'aurait-il pas employé dans le récit des faits les plus saillants, dans les passages qui ont une importance doctrinale bien autrement grande que ceux où nous le rencontrons ? Et puis, on peut bien inventer un *nous* pour se faire passer à faux comme témoin oculaire d'un fait ; ce qu'on n'invente pas, c'est l'exactitude minutieuse qu'un observateur réel peut seul avoir. Or c'est précisément cette exactitude scrupuleuse, cette connaissance détaillée, qui nous frappent dans les endroits où l'écrivain s'introduit avec son *nous*.

Examinons plutôt la théorie soutenue encore par beaucoup de rationalistes, à savoir que l'auteur des Actes n'est pas celui des notes de voyage écrites par un témoin oculaire. Dans ce cas, puisque l'hypothèse absurde d'une fraude est définitivement mise de côté, le rédacteur final des Actes, se servant des notes de voyage d'un des disciples de saint Paul, a conservé le *nous* de l'original. Or, de deux choses l'une : ou il l'a fait par inadvertance, sans savoir ce que cette forme pouvait contenir de choquant ; ou il l'a fait à dessein, pour montrer à ses lecteurs qu'il travaillait sur des sources directes. Telle est l'alternative à laquelle nous conduit fatalement la distinction de l'auteur des Actes et de l'auteur des notes de voyage. La première supposition est ridicule. On comprendrait encore une telle négligence dans une compilation grossière. Mais « le troisième évangile et les Actes forment un ouvrage très bien rédigé, composé avec réflexion et même avec art, écrit d'une même main et d'après un plan suivi... Une faute de rédaction aussi choquante que celle dont il s'agit serait inexplicable » (2).

Dirons-nous alors qu'il l'a fait à dessein, et dans le but dont j'ai

(1) « *Noch der Radicalismus eines Schrader, B. Bang und E. Havet die Person des Augenzeugen für fingirt hielt* », dit Holtzmann lui-même (*Einleitung*, p. 406).

(2) Renan, *op. cit.* p. XI.

parlé? Mais n'est-ce pas attribuer à un auteur ancien une préoccupation toute moderne? Et l'eût-il eue, n'est-ce pas une curieuse manière de la satisfaire? En outre, pourquoi recourir si rarement à ce procédé qui semblait si propre à convaincre le lecteur? Souvent notre auteur a dû avoir à sa disposition des sources directes pour les faits qu'il raconte : d'où vient alors qu'il cherche à mettre en relief tel fait purement secondaire, de préférence à tant d'autres?

Ainsi, en se basant uniquement sur des preuves intrinsèques, la théorie qui attribue les Actes à un disciple de saint Paul reste seule critiquement possible. Mais ce disciple, quel est-il? Pour arriver à saint Luc, nous avons deux points à établir : 1° que l'auteur des Actes est un des disciples de saint Paul dont le nom nous a été transmis; 2° que parmi ceux-ci, personne en dehors de saint Luc ne peut avoir écrit le livre en question.

*
* *

La nécessité du premier point vient de l'impossibilité où nous sommes de prétendre connaître tous ceux qui ont accompagné le grand Apôtre dans ses longues courses. Par conséquent, à rigoureusement parler, l'auteur des Actes pourrait appartenir au groupe dont les noms ne nous sont point parvenus. Mais cette possibilité est, de l'avis même de Reuss, très improbable. Le disciple qui a écrit les Actes nous apparaît en effet comme ayant été, pendant plusieurs années, un des plus intimes de Paul; or il est tout naturel que saint Paul nous ait conservé, dans ses lettres, le nom de ses plus intimes amis.

Cependant ils sont nombreux, ceux dont les noms se rencontrent soit dans les Actes soit dans les Épîtres. Il y en a même qui jouent un plus grand rôle que saint Luc. Il fallait donc s'attendre à ce que la critique indépendante jetât sur l'un ou sur l'autre un regard de prédilection, en lui attribuant notre livre. Timothée a eu le premier les honneurs. Schleiermacher (1) le dit auteur d'une partie du livre, Mayerhoff (2) du livre tout entier. Schwanbeck (3) donna ensuite ses préférences à Sylvain, Krenkel (4) à Tite : vraie odyssée critique, comme vous voyez, qui n'en est peut-être pas encore à son dénouement. Mais, chose curieuse! ces trois disciples et d'autres encore sont catégoriquement exclus par le récit même des Actes; il y a donc lieu d'espérer

(1) *Einleitung in N. T.* (Berlin, 1854), p. 347.

(2) *Einleitung in die Petrin. Schriften* (Hamburg, 1835), p. 6 ss. 23 ss.

(3) *Ueber die Quellen der Schriften des Lucas. I. Die quellen der Apostelgeschichte* Darmstadt, 1847), p. 171 ss.

(4) *Paulus d. Apostel d. Heiden* (Leipzig, 1869), p. 214 ss.

qu'on ne sera plus tenté de penser à eux. — Au chapitre xx, 4-5, on raconte que Sopater, Aristarque et Secundus, Gaïus et Timothée, Tychique et Trophime allèrent en Troade, et, continue l'auteur, « là ils *nous* attendirent. » De ces sept, par conséquent, aucun, y compris Timothée, n'a écrit les Actes. — Pour Tite, nous avons une raison de plus pour l'éliminer. En effet, nous savons, par la lettre aux Galates, que de concert avec Barnabé il suivit saint Paul à la conférence de Jérusalem. Or, s'il avait écrit lui-même les Actes, nous devrions trouver la première personne du pluriel dans le récit qu'on fait de cette réunion : ce qui n'arrive pas.

On peut en dire autant de Sylvain. Au chapitre xvi, 19 et suivants, moment où il se trouve seul avec Paul, l'auteur ne dit pas *nous*, mais *Paulus et Silas*. Il faut donc vraiment que Hennel (1) ait mis en lui toute son affection pour vouloir absolument en faire l'auteur des Actes, au prix même de l'identifier avec saint Luc. Et l'identification est tout ce qu'il y a de plus ingénieux. Silvanus et Lucanus, dont Silas et Lucas ne sont que des contractions, doivent être un seul et même nom, puisque *Sylva* et *Lucus* dont ils dérivent ont le même sens! De telles hypothèses n'ont pas besoin d'une bien grande réfutation : il suffit de les énoncer (2). Car, comme l'observe très bien Reuss, un écrivain qui s'introduit dans son récit comme témoin et partie aux événements qu'il raconte en se servant de la première personne du pluriel, ne se désignera certainement pas dans la suite à la troisième personne et par un nom propre.

C'est ainsi qu'on exclut successivement tous les compagnons de saint Paul nommés dans les Actes, parmi lesquels ont ne rencontre jamais saint Luc.

*
* *

L'auteur des Actes est donc un disciple de saint Paul; rien de plus évident après un examen sommaire du livre. Ce disciple-auteur doit être de ceux dont le nom a été conservé; supposition parfaitement fondée. Or, puisque nous avons éliminé tous ceux dont nous trouvons les noms dans les Actes, le seul qui se présente, c'est bien saint Luc, nommé dans les Épîtres de saint Paul. Les quelques traits sous lesquels il nous y apparaît conviennent très bien à l'auteur de notre livre.

D'abord nous le trouvons à côté de l'Apôtre au moment où l'auteur

(1) *Untersuchung über den Ursprung des Christenthums* (1840), p. 104 ss.
(2) V. Lumby, *op. cit.*, p. xxvii.

des Actes s'y trouvait, lui aussi. Saint Paul, en effet, le cite au nombre de ses compagnons, lorsqu'il écrit sa lettre aux Colossiens. Or que cette lettre ait été écrite à Césarée ou à Rome, peu importe. Dans un cas comme dans l'autre l'auteur des Actes est avec saint Paul en même temps que nous y voyons aussi saint Luc. Et ce Luc est médecin. Eh bien, je ne veux pas dire que notre auteur nous apparaisse médecin consommé. J'imagine qu'alors la terminologie médicale n'était pas aussi spéciale qu'aujourd'hui ; et, cela fût-il, le médecin devenu historien aurait dû s'en garder. Cependant on rencontre çà et là quelque phrase qui va très bien avec la science médicale de saint Luc. Nous pouvons donc non seulement par voie d'exclusion, mais encore en nous basant sur des indices positifs, choisir le *Lucas medicus carissimus* de la lettre aux Colossiens comme auteur des Actes.

Cependant, ce qu'il importe le plus d'établir, si l'on veut sauvegarder l'autorité historique du livre, c'est qu'il dérive d'un disciple de saint Paul, la désignation personnelle de l'auteur n'étant après tout qu'une question secondaire. Les adversaires de son authenticité l'ont bien compris : aussi est-ce sur ce point qu'ils ont dirigé toutes leurs batteries. Je dois donc à mon tour m'y arrêter davantage en le consolidant par de bonnes raisons, en examinant à nouveau et avec soin les difficultés qu'on nous oppose.

*
* *

L'auteur des Actes ne connaît des faits et gestes de saint Paul que juste ce qui peut convenir à quelqu'un qui a été en grande partie le compagnon de ses voyages et de ses fatigues. C'est là chose facile à établir. Cependant, pour ne point me parer des plumes du paon, j'avoue franchement que Lumby (1) m'a semblé avoir développé ce sujet mieux que tout autre. Aussi vais-je me limiter, en grande partie, à résumer simplement le fruit de ses recherches.

Mais, avant tout, tâchons de démontrer que les informations de notre auteur sur les us et coutumes de certains pays sont d'une exactitude si minutieuse, qu'un contemporain seul pouvait y arriver. Cette vérité paraîtra d'autant plus évidente si l'on songe que, dans le monde chrétien du deuxième siècle d'où serait sorti l'auteur des Actes, au dire de quelques-uns, personne n'eût été capable d'aller fouiller les monuments de pays si différents et si éloignés comme Jérusalem, Rome et Éphèse, pour y puiser cette couleur locale, cette propriété de langage dans les plus infimes détails de la narration, toute naturelle d'ailleurs

(1) *Op. cit.*, p. XXVIII, 55.

sur les lèvres de qui a personnellement vu et entendu ce qu'il raconte.

Vous voyez défiler devant vos yeux une série de faits et de personnes dans l'attitude même que nous révèlent d'autres mémoires historiques : le cens du pays en 760 avec les soulèvements populaires provoqués par le révolutionnaire Judas le Galiléen (v, 37) ; la famine qui a successivement frappé les différentes parties de l'empire, sous le règne de Claude (xi, 28) ; l'orgueil d'Hérode Agrippa et le châtiment dont il est victime (xii, 20-23). Comme il est peint sur le vif, le caractère de ce roitelet cruel et *paganisant!* Comme il est naturel aussi, le portrait de Gamaliel, enclin à plus de sagesse et à plus de douceur! En faire un précurseur de la liberté de conscience, c'est sans doute, comme le dit Reuss, commettre un anachronisme; mais la modération que lui attribue l'auteur des Actes est parfaitement d'accord avec la largeur d'esprit dont il fit preuve en permettant à ses disciples, comme en témoigne la *Gemara*, de goûter toutes les beautés de la littérature grecque. Et Césarée ne nous apparaît-elle pas dans les Actes telle qu'elle devait être réellement sous le gouvernement des Romains, avant la destruction de Jérusalem?

Mais où la science historique de notre auteur, dans le sens le plus vrai du mot, ressort avec plus d'évidence, c'est dans la description qu'il nous fait du monde grec et romain. Dans ce vaste labyrinthe de villes si différentes par leur organisation intérieure, leurs lois et leurs usages, sous la sage unité du meilleur gouvernement peut-être qui fut jamais; si sujettes au changement lorsque les provinces dont elles faisaient parties passaient du sénat à l'empereur, l'auteur ne se trompe jamais. Il sait que Chypre a été d'abord ville impériale, qu'elle a passé au Sénat avant l'année 46 (date probable du voyage de Paul dans cette île), que ses gouverneurs portent pour cela le titre de ἀνθύπατοι, *proconsules* (xiii, 7). Il sait que Philippe est une colonie romaine (xvi, 12), que ses magistrats prennent par conséquent le nom de préteurs στρατηγοί (*ib.* 20), ayant leurs ῥαβδοῦχοι ou licteurs (*ib.* 35), que ses habitants se vantent d'être Romains (*ib.* 21) — tandis que tout près, à Thessalonique, les magistrats s'appellent πολιτάρχαι, nom philologiquement étrange, mais dont de récentes découvertes épigraphiques sont venues établir la singulière précision.

Les mêmes découvertes nous ont montré avec quelle exactitude saint Luc parle d'Athènes (1) et d'Éphèse, la ville superstitieuse, presque exclusivement commerciale, se démenant moins par amour pour Diane

(1) V. dans les *Sitzungsberichte d. Berl. Akademie phil.-hist. Klasse* 1893, p. 325-338, un mémoire de M. E. Curtius sur la demeure et le discours de saint Paul dans la capitale grecque.

que par haine des monnayeurs. Et ici, je ne fais qu'effleurer un sujet très bien mis en lumière ailleurs par mon savant ami le professeur O. Marucchi (1).

Mais c'est sur saint Paul particulièrement que nous avons le droit d'attendre d'amples détails de la part de celui qui en aurait été, selon nous, le compagnon fidèle. Or cette attente est bien loin d'être trompée. Nous nous trouvons ici dans des conditions tout à fait opportunes pour procéder à un examen critique. Car le grand Apôtre nous révèle lui-même une grande partie de sa vie soit directement, soit indirectement, dans ses lettres authentiques. Le tableau que l'on peut ainsi former concorde admirablement avec celui que trace l'auteur des Actes.

Ce dernier, je le suppose connu du lecteur; inutile par conséquent de m'y attarder. Je tâcherai simplement de montrer toute la lumière que projettent sur lui les épîtres de saint Paul. Sa naissance, son éducation, ses convictions rigoureusement judaïques, c'est lui-même qui prend soin de nous les raconter : « circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu né de pères hébreux, pharisien dans l'observation de la loi. S'il y a eu tout cela matière à vaine gloire, j'ai plus que tout autre le droit d'être fier (Philipp. III, 5) ». Le pharisaïsme de l'esprit, l'ardeur du cœur l'ont poussé à persécuter l'Église : « par zèle j'ai persécuté l'Église,... j'ai été un blasphémateur, un persécuteur, un véritable ennemi (Tim. I, 13), mais Dieu m'a fait miséricorde, eu égard à mon ignorance (*ib.*); Jésus, qui apparut à tous les apôtres, m'est apparu à moi aussi, pauvre avorton (I Cor. XV, 8), et je l'ai vu (I Cor. IX, 1), afin de l'annoncer parmi les gentils (Gal. I, 16). Alors je n'ai plus prêté l'oreille aux voix de la chair et du sang, mais je me suis retiré en Arabie pour retourner encore à Damas (*ib.* 17).

Saint Luc, dans les Actes, ne nous parle pas du voyage de Paul en Arabie, soit qu'il l'ignore, soit qu'il n'ait pas lieu de s'en préoccuper; cependant il distingue évidemment un double séjour de l'Apôtre à Damas, le premier de quelques jours seulement (IX, 19), le second bien plus long (IX, 23). La scène romantique de Damas, où l'Apôtre échappe aux embûches de ses ennemis qui gardaient les portes, en descendant par la fenêtre, a dû rester singulièrement imprimée dans sa mémoire; il a besoin de la raconter aux Corinthiens, lorsqu'il leur parle des vicissitudes de son apostolat : « A Damas, le gouverneur du roi Arctas gardait les portes de la ville pour me saisir; mais on me descendit par une

(1) V. *Le Memorie dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nella città di Roma;* travail dont j'ai rendu compte dans ma chronique italienne de 1894. Cfr. *le Nouveau Testament et les Découvertes archéologiques* de M. Vigouroux.

fenêtre dans une corbeille, le long des murailles, et j'échappai ainsi de ses mains (II Cor. XI, 32-33) ». Dans sa lettre aux Galates (I, 18), il nous affirme que de là il se rendit à Jérusalem où le conduit précisément saint Luc (IX, 26). S'il dit être ensuite parti dans les régions de Syrie et de Cilicie (Gal. I, 21), c'est qu'il nous présente tout simplement en raccourci ce que les Actes racontent plus au long.

Prétendre que chacun des points racontés par les Actes, à n'importe quel moment de la vie du grand Apôtre, doive trouver sa confirmation dans les Épîtres, c'est oublier que saint Paul n'a jamais eu l'intention de nous laisser une autobiographie complète. Rien d'étonnant, par suite, que le voyage de Jérusalem, entrepris vers l'an 42 pour y porter les aumônes de l'Église d'Antioche et raconté par saint Luc (XI, 30), ait été omis par saint Paul qui, dans sa lettre aux Galates, passe sans autre formalité du premier au troisième voyage vers la Cité sainte (Gal. II, 1). Ici les deux s'accordent pour nous mentrer au premier rang Pierre et Jacques, frères du Seigneur (Act. XV, 13). Dans sa seconde lettre à Timothée (III, 11), à la veille de sa mort, saint Paul raconte les persécutions dont il a été l'objet à Antioche, à Iconium, à Listre, précisément dans le même ordre que saint Luc.

*
* *

La conférence ou le concile de Jérusalem, qui mit glorieusement fin à la première mission de l'Apôtre des gentils et assura sa liberté dans la suite, est l'argument de prédilection de ceux qui veulent établir un désaccord profond entre les Actes (XV) et les lettres de saint Paul (Gal. II). Pour moi, il me suffira d'observer qu'entre les lignes fondamentales des deux tableaux, l'accord est évident : le motif et l'issue sont identiques dans les deux sources. Quant aux divergences que l'on remarque dans le développement du récit, beaucoup s'expliquent par la différence du point de vue auquel se plaçaient les deux écrivains, du but vers lequel ils tendaient : saint Paul écrit une défense personnelle, saint Luc une histoire plus large et plus étendue. Les contradictions auraient, d'après ceux qui les admettent, une autre cause que l'ignorance, je veux dire les tendances personnelles de l'auteur des Actes. Ces tendances, nous n'avons pas craint de les reconnaître ; eussent-elles encore poussé saint Luc à taire l'altercation qui eut lieu entre Pierre et Paul à Antioche, ce ne serait point une raison pour suspecter sa véracité. Saint Luc voulait montrer l'accord existant entre Pierre et Paul; tel fait, sans contredire nullement à sa thèse, pouvait donner lieu à de fâcheuses interprétations, il le passe simplement sous silence. Qui ose-

rait lui en faire un crime? Et depuis quand le silence sur un fait raconté par un autre me met-il en contradiction avec lui?

Après cela, le récit de saint Luc s'entrelace de nouveau avec les détails que nous donnent les Épîtres. Celles-ci nous montrent à plusieurs reprises que l'Apôtre, prédicateur infatigable de l'Évangile, ne se croyait pas dispensé du travail manuel, pour n'être à charge à personne, pour pouvoir surtout proclamer plus hautement que : *Si quis non vult operari, nec manducet* (II Thess. III, 10). « Nous n'avons mangé gratuitement le pain de personne, répète-t-il (*ib.* 8), mais nous nous sommes ingéniés jour et nuit, dans le travail et dans la fatigue, pour n'être à charge à aucun de vous. » « Jusqu'à présent, dit-il de nouveau aux Corinthiens, nous nous fatiguons en travaillant de nos propres mains » (I Cor. IV, 12). En récompense de son zèle, de son exquise charité, il reçoit des persécutions, des injures : le tableau qu'il nous en trace dans sa seconde lettre aux Corinthiens est encore plus détaillé que ce que l'on peut glaner dans les Actes; cependant les points de contact ne font pas défaut. « J'ai reçu des Juifs jusqu'à cinq fois trente-neuf coups de fouet, trois fois j'ai été battu de verges (une fois à Philippes, comme le racontent les Actes, XVI, 22), une fois lapidé (à Lystre d'après Luc, XIV, 19), trois fois j'ai fait naufrage, j'ai passé un jour et une nuit dans l'abîme » (II Cor., XI, 24-25).

Les faits douloureux qui signalèrent sa prédication en Macédoine, à Philippes et à Thessalonique, racontés tout au long dans les Actes (XVI, XVII), ont aussi leur écho dans les lettres qu'il écrit à ces deux villes : « Vous endurez maintenant la lutte à laquelle vous m'avez vu exposé » (Philipp. I, 30). Il est en outre curieux de remarquer que cette lettre suppose (I, 1) un rapport intime entre les Philippiens et Timothée, qui, d'après saint Luc (XVI, 1), accompagnait saint Paul quand il évangélisa Philippes pour la première fois. Dans la lettre qu'il écrit aux Thessaloniciens, peu après les avoir quittés, saint Paul les félicite d'avoir accueilli avec joie la parole du Seigneur, malgré les tribulations qu'ils eurent à souffrir (I Thess. I, 6). Cette même lettre nous apprend, conformément à ce que disent les Actes (XVII, 15), qu'il passa de la Macédoine à Athènes. Là, d'après la lettre elle-même (III, 2), arriva bientôt Timothée, que les Actes nous disent seulement avoir été seul appelé par saint Paul (XVII, 15); renvoyé ensuite par l'Apôtre auprès de ses chers fils de Thessalonique (I Thess. III, 2), il ne put de nouveau rejoindre son maître qu'à Corinthe (Act. XVIII, 5).

Le discours de saint Paul à l'Aréopage, tel que nous le rapportent les Actes, a vraiment le cachet original et saillant propre au grand Apôtre; la citation profane qui s'y trouve (XVII, 28) revient également dans la

première aux Corinthiens (xv, 33) et dans la lettre à Tite (i, 12) : la doctrine de la manifestation du Dieu invisible dans ses créatures visibles est précisément celle que nous retrouvons au chapitre i de l'épître aux Romains, où (xvi, 3) Aquila et Priscille apparaissent bien dans l'attitude de συνεργοί, *adjutores*, de l'Apôtre, tels d'ailleurs que nous les montrent les Actes. Là (i, 13) se rencontre également et le désir de visiter Rome, désir conçu par saint Paul à Éphèse, au dire des Actes (xix, 21) : « Je ne veux pas que vous ignoriez, Frères, que je me suis souvent proposé de venir vous voir, bien que jusqu'à présent je n'aie pu le faire », — et le souvenir (xv, 25 s.) des collectes en faveur de l'Église de Jérusalem, dont il est assez souvent question dans les Actes.

Lorsque saint Paul écrivait sa lettre aux Romains, il était à la fin de son troisième et dernier voyage dans le monde grec. Éphèse fut la station centrale de cette dernière mission. Là, bien entendu, les souffrances et les épreuves ne lui firent pas défaut; il les résume, dans sa première lettre aux Corinthiens, par une phrase énergique qui ne sembla indiquer une lacune dans le récit de saint Luc que parce qu'on voulut l'interpréter dans un sens trop matériel. Mais aujourd'hui, pour Reuss comme pour le P. Corely, le *pugnavi Ephesi ad bestias* (xv, 32) doit être interprété dans le sens d'une lutte douloureuse contre des bêtes humaines, souvent, hélas! moins humaines encore que les autres.

*
* *

En somme, nous avons un ensemble de données historiques sur saint Paul fournies par les Actes et confirmées plus ou moins clairement par les Épîtres, — beaucoup, dont celles-ci ne font absolument pas mention, chose naturelle d'ailleurs puisque les lettres sont écrites sans préoccupation biographique, — un certain nombre enfin qui se rencontrent dans les Épîtres et manquent au contraire dans les Actes.

C'est sur ce dernier groupe que se sont appuyés les adversaires de l'authenticité de notre livre. Avouons qu'ils n'ont pas été bien avisés. En effet, cette ignorance d'un certain nombre de points de la vie de Paul expressément rappelés dans ses lettres, rapprochée de la connaissance de beaucoup d'autres, nous met en présence d'un homme qui connaissait saint Paul, sans connaître ses lettres. Un disciple personnel de l'Apôtre pouvait seul se trouver dans de telles conditions. Un auteur postérieur, ne fût-ce que de trente à quarante ans, n'aurait pu ignorer des lettres répandues presque toutes alors dans les principales Églises. Et les connaissant, il s'en serait servi, il aurait suppléé ainsi à sa propre ignorance ; en admettant même que par distraction ou de propos

délibéré il ait omis certains éléments, il n'aurait certainement pas donné à son récit cette couleur qui tranche parfois assez catégoriquement sur celle des lettres, comme par exemple à propos du Concile de Jérusalem. Au contraire, un disciple de Paul, comme nous apparaît l'auteur des Actes, c'est-à-dire compagnon par intervalles de l'Apôtre, un tel disciple, dis-je, ne devait avoir lu aucune de ses épîtres ou à peu près. Saint Paul, en effet, ne faisait pas de ses lettres ce que nous faisons de nos dissertations dont on régale tous les amis pour qu'ils se résignent à les lire.

Après cela, je crois pouvoir me dispenser sans scrupule d'entrer dans un examen détaillé des contradictions qu'on a voulu à tout prix établir entre les Actes et les Épîtres, puisque le résumé précédent a été fait de manière à concilier les principales. Plutôt, à un moment où l'on donne tant de poids, et avec raison, aux considérations de langue et de style, il ne sera pas inutile de dire un mot sur les ressemblances de langage qu'on s'est déjà souvent efforcé de mettre en relief. Ces ressemblances ne peuvent s'expliquer par la lecture des lettres de saint Paul, puisqu'il est entendu que l'Auteur des Actes a dû les ignorer en grande partie; par conséquent, elles ont dû être le fruit d'une longue et intime familiarité entre le maître et le disciple. Et certes ce Luc qui fut pour lui un si doux sujet de consolation pendant la première captivité romaine, son seul appui pendant la seconde (1 Tim. IV, 11), après avoir été dès la fin de sa troisième mission son compagnon assidu et fidèle, ne pouvait manquer de s'approprier le langage du maître et de l'ami.

*
* *

La détermination de l'auteur résout en grande partie le problème des *sources* fort à la mode aujourd'hui. Pour une bonne partie de son récit sur saint Paul, c'est-à-dire depuis la fin du troisième voyage, saint Luc n'eut pas besoin de sources : il avait été lui-même témoin des faits. Pour les événements antérieurs qui regardent l'Apôtre, en dehors de son expérience personnelle pour le court espace de temps pendant lequel il l'accompagna, la conversation de saint Paul lui a certainement fourni une source d'une inestimable valeur. Le reste, origines de l'Église, apostolat d'Étienne, de Philippe, de Pierre, il ne l'a pas vu. Cependant il s'est trouvé dans les meilleures conditions pour recueillir des renseignements précis pendant son séjour à Jérusalem et à Césarée, où il put nouer des relations personnelles avec Philippe et les apôtres.

La question que l'on peut faire et que l'on fait, est de savoir s'il

ne s'est pas servi de sources écrites. Si l'on pouvait démontrer qu'en écrivant le prologue de son évangile, saint Luc pensait déjà à écrire le livre des Actes, le problème devrait être résolu affirmativement. Parce que, dans ce cas, les faits qui constituent la matière des Actes seraient également compris parmi les *res quæ in nobis completæ sunt* et dont il se propose d'entreprendre le récit après les différentes tentatives déjà faites. De même que ces paroles nous obligent à admettre une littérature *évangélique* antérieure à saint Luc, de même elles nous obligeraient à admettre une littérature *apostolique*. Malheureusement cette supposition n'est pas démontrable. Certains auteurs considèrent les discours de Pierre, d'Étienne et peut-être même de Paul, comme dérivés de sources écrites. La raison en est que quelques-uns de ces discours semblent, par le style, se détacher du livre et présenter ce cachet individuel où apparaît la personnalité de l'auteur telle que, au moins pour saint Pierre et saint Paul, elle se révèle dans leurs propres écrits. Or, quant à saint Paul, ses discours portent vraiment l'empreinte de son style. Cependant ils ne tranchent pas tellement sur le reste du livre, qu'il ne nous soit pas permis d'y voir la pensée de saint Paul reproduite par saint Luc sous une forme plus ou moins personnelle. Car il ne faudrait pas croire que ces discours rapportés dans les Actes soient un compte rendu sténographique de ceux qui furent réellement prononcés : il suffit d'observer que les plus longs durent à peine cinq minutes. Ce sont donc de simples résumés qui conservent le fond mais non la forme primitive. — Il s'agit de savoir si ce résumé appartient à saint Luc ou existait avant lui. On ne peut rien avancer de certain. La différence de langue entre ces résumés et le livre n'est assez pas saillante, je l'ai déjà dit, pour affirmer qu'ils ne soient pas de saint Luc. Toutefois, il est permis de penser que le résumé de ces discours n'a pu se conserver aussi longtemps que parce qu'on a eu soin de le consigner par écrit. En tout cas, ce qu'il reste de tout cela, c'est que l'auteur des Actes était très bien informé sur ce qu'il écrit.

*
* *

Quelle est, maintenant, la date de notre livre? Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de répondre. Cependant deux sortes de réponses ont été données. Les uns fixent la date des Actes en prenant l'évangile comme point de départ; d'autres font précisément le contraire. Ceux-ci disent que les Actes ont dû être composés vers l'an 64 (l'évangile est par conséquent antérieur) pour une bonne raison,

c'est que, autrement, on n'explique pas la brusque interruption du récit précisément à ce moment. Ceux-là, au contraire, remarquent que l'évangile de saint Luc est postérieur à l'an 70, donc, et à plus forte raison, les Actes. La tradition historique met l'autorité (petite ou grande) qu'elle peut avoir, au service de cette seconde opinion, qui a en outre l'avantage de laisser un assez long espace de temps pour la formation de la petite littérature évangélique qui précéda la composition du troisième évangile. D'autant plus que chercher dans la composition des Actes en l'an 64 une raison de la brusque interruption du récit, c'est recourir à un expédient rien moins qu'heureux.

En effet, les problèmes commencent avec le titre de notre livre, se continuent jusqu'à la fin, et se dressent bravement à la conclusion comme en tête des Actes. Pourquoi saint Luc ne va-t-il pas au delà des deux années de la captivité de saint Paul? Pourquoi interrompt-il son récit des faits et gestes de saint Paul précisément pendant ces deux années? Pourquoi ne nous fait-il pas connaître l'issue d'un procès dont il nous a scrupuleusement raconté les différentes vicissitudes? La rapidité abrégée des derniers versets et la fin de l'ouvrage suggèrent tous ces pourquoi. Il y a en ce monde des pourquoi privilégiés qui ont reçu toutes les réponses possibles. Celui de la conclusion brusque et rapide du livre en est un.

On a dit qu'elle avait été délibérée, imposée à l'auteur par quelque nécessité imprévue et inconnue; on l'a attribuée au défaut de matière parce que saint Luc écrivait précisément au moment où s'achevait le drame qu'il nous représente, opinion vraiment insoutenable. Le verbe aoriste qu'emploie saint Luc au lieu du parfait le met à une distance notable des faits qu'il raconte. On a avancé qu'une persécution violente, la maladie, la mort, avait dû briser la plume dans les mains de saint Luc. C'est aussi facile à dire que difficile à prouver; c'est et ce sera peut-être toujours une hypothèse gratuite. Aussi d'autres pensèrent-ils à un choix parfaitement libre : et voilà les critiques à la piste des motifs qui ont pu occasionner cette résolution. On a été assez ingénu pour dire que saint Luc s'était arrêté parce que le reste était connu de Théophile, comme si le but de saint Luc était précisément d'informer Théophile. Car dans ce cas il eût pu s'épargner la fatigue d'écrire un livre, puisqu'il pouvait très bien le renseigner de vive voix. D'autres ont cru montrer plus d'esprit en expliquant cette abstention par une raison de prudence. L'auteur des Actes a supprimé ce qui aurait pu déshonorer et par conséquent offenser le gouvernement. Mais le fisc n'était pas

alors ce qu'il est aujourd'hui. Un petit manuscrit, destiné à des communautés presque inconnues, n'aurait guère attiré ses regards comme le font de nos jours les journaux anarchistes.

Je pourrais continuer cette énumération d'hypothèses, mais je craindrais de finir par ennuyer. Et puisqu'il faut se résoudre à quelque chose, j'avoue que je donnerai encore mes préférences à l'explication avancée par Meyer : saint Luc se proposait sans doute de reprendre son récit, voilà pourquoi il l'a si brusquement interrompu (1). C'est ainsi qu'à la fin de son évangile il résuma de même, en quelques mots, ce qu'il développa ensuite au commencement des Actes. Celui qui au πρῶτος λόγος en avait ajouté un δεύτερος pouvait très bien rêver encore un τρίτος λόγος qui conduirait le récit au moins jusqu'à la mort de saint Paul. Ne l'a-t-il pas fait ou s'est-il perdu? Il est plus probable qu'il ne l'a pas fait;... et pourquoi?

Lorsqu'on demande pourquoi notre grand Manzoni s'est arrêté aux *Fiancés* et n'a pas enrichi notre littérature comme Walter Scott a enrichi la littérature anglaise, les Manzoniens répondent avec raison : Au lieu de demander compte à un homme de ce qu'il n'a pas fait, remerciez-le de ce qu'il nous a donné. L'application est ici facile. Oui, remercions la Providence et son instrument du livre qu'ils nous ont laissé. Et vraiment, quand on songe au peu que nous saurions, sans lui, sur les origines de l'Église, on comprend combien ce livre est précieux; on le saisit mieux encore au fur et à mesure qu'on voit sortir des tombes où ils étaient ensevelis tant d'actes apocryphes, dénués du bon sens historique le plus élémentaire. La valeur des Actes a paru un instant sombrer sous la tempête des coups que lui a portés la critique contemporaine. Ils se redressent maintenant victorieux de cette dure épreuve. Personne aujourd'hui ne refuserait de souscrire à ce jugement de Reuss : « La valeur de notre livre, considéré comme source historique, n'est pas aussi faible qu'on a l'air de le croire. » Le nom de saint Luc est sa meilleure garantie. Celui qui adoucit les douleurs de l'Apôtre, pendant sa vie, en transmet à la postérité l'histoire authentique.

J.-B. Semeria,
Barnabite.

Rome.

(1) La *Revue biblique* a coutume de laisser à ses collaborateurs l'individualité de leurs opinions critiques. Elle se borne à rappeler qu'elle a ici défendu déjà, à plusieurs reprises, au sujet des Actes des Apôtres, une solution sensiblement différente de celle du R. P. Semeria : *Revue*, 1895, p. 291-293 et 1894, p. 378. — [N. D. L. R.]

LES FILS DE DIEU

ET

LES FILLES DE L'HOMME

> Doctrinam catholicam legitima et sollerti sacrorum Bibliorum interpretatione probasse, exposuisse, illustrasse, multum id quidem est.
>
> (Leon XIII, Encyclique *Providentissimus*.)

La Genèse est le livre de la Bible qui renferme le plus de difficultés. Elle fait connaître et l'origine des choses et les origines de l'humanité, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus ancien et de plus mystérieux. Le mystère enveloppe spécialement les premiers chapitres de la Genèse. Quelques-uns veulent y voir des récits fabuleux du genre de ceux qui composent la mythologie païenne; et lorsqu'ils sont tenus à apporter des preuves à leurs dires, ils ne manquent jamais de renvoyer aux premiers versets du chapitre VI de la Genèse qui raconte le mariage des fils de Dieu avec les filles de l'homme, c'est-à-dire, expliquent-ils, l'union des anges avec les femmes.

Ce n'est pas dans le camp rationaliste seulement qu'on professe une telle opinion sur ce passage de la Genèse. Des auteurs très catholiques, comme François Lenormant (1) et Mgr d'Hulst (2), ou déclarent carrément, avec le premier, qu'on se trouve en présence d'un mythe, ou se demandent timidement, avec le second, s'il est possible d'accorder à ce récit un caractère historique.

Il est donc de première importance de savoir ce que veut dire cette union des fils de Dieu et des filles de l'homme; s'il s'agit d'un mythe ou d'un fait historique.

Ce qui semble avoir manqué jusqu'ici, dans l'exégèse catholique, pour résoudre cette question, c'est le courage, c'est-à-dire la volonté ferme d'étudier sans parti pris la question, de l'étudier scientifiquement et historiquement, et de reconnaître loyalement les résultats de cette étude, surtout s'ils renversent nos anciennes opinions.

Qu'on le sache bien, l'Église de Jésus-Christ n'a rien à craindre de

(1) *Les Origines de l'histoire*, 2e édit., 1880, t. I, p. 291.
(2) *La Question biblique* (extrait du *Correspondant*), Paris, 1893, p. 22.

la vérité, et prendre des détours pour ne pas dire cette vérité dans la crainte qu'elle ne nuise à l'Église, c'est faire preuve d'une pusillanimité condamnable, et d'une foi bien faible dans la divinité de Jésus-Christ, lequel, comme aux apôtres trembleurs, serait en droit de dire à ces exégètes timorés : Hommes de peu de foi, que craignez-vous?

Nous avons voulu voir ce qu'il y avait réellement au fond de cette question, qui, nous ne le cacherons pas, nous tourmentait depuis longues années. Et, nous croyons pouvoir le dire, nous sommes revenu de notre enquête avec des résultats plus satisfaisants que nous n'avions osé l'espérer tout d'abord.

Cette étude se composera de deux parties. Dans la première, que nous intitulerons : *Exposé des faits*, nous ferons comparaître les divers auteurs qui doivent déposer dans notre enquête ; ils diront librement ce qu'ils savent sur la question. Dans une seconde partie, qui portera le titre de *Critique*, nous ferons revenir tous ces auteurs, et nous discuterons mot par mot leur déposition.

Que le lecteur veuille bien ne pas s'effrayer des résultats de la première partie. Si nous y découvrons le mythe, qu'il se rassure; dans la seconde partie, il aura toute satisfaction, le mythe aura disparu et nos croyances seront sauves.

Nous voudrions aussi solliciter du lecteur son extrême indulgence à cause du sujet plein de délicatesse que nous avons à aborder. Le latin brave l'honnêteté, dit-on : nous abuserons donc, au bas des pages, des textes latins, qui donneront dans toute leur crudité ce que dans le français nous ne pourrons que dire à demi-mot.

PREMIÈRE PARTIE

EXPOSÉ DES FAITS

Cette première partie comprend le texte de la Genèse, l'opinion des Pères sur ce texte, le récit du livre d'Énoch et les allusions de saint Jude et de saint Pierre, dans leurs épîtres.

CHAPITRE I

LE TEXTE DE LA GENÈSE.

L'union des Fils de Dieu avec les Filles de l'homme est ainsi racontée dans la Genèse :

1. Il arriva que l'homme commença à se multiplier sur la surface de la terre et que des filles leur (*sic*) naquirent.
2. Et les *fils d'Elohim* virent que les *filles de l'homme* étaient belles et ils prirent leurs épouses parmi celles qu'ils choisirent.
3. Et dit Jéhovah : Mon esprit ne sera pas toujours méprisé dans l'homme parce qu'il est chair, et ses jours seront de cent vingt ans.
4. Les géants furent sur la terre dans ces jours-là et aussi après que les *fils d'Elohim* se furent unis aux *filles de l'homme*, et leur eurent donné des enfants. Ce sont ces héros qui, autrefois, furent des hommes de renom.

Toute la question est de savoir qui sont ces « fils d'Elohim » et ces « filles de l'homme », ou du moins, pour le moment, ce que ces expressions signifient.

Art. I.

Les fils de Dieu.

Benê-Elohim (1) est le mot hébreu que nous traduisons par « fils de Dieu » ou « fils d'Elohim ».

Elohim, nom commun de la divinité en hébreu, est considéré comme un pluriel de majesté, lorsqu'il désigne le vrai Dieu : *Dieu;* en conséquence le verbe qu'il régit se met au singulier.

Lorsque « Elohim » se rapporte aux faux dieux, il perd sa majesté, régit le pluriel et se traduit : *les dieux*.

« Benê-Elohim » peut donc signifier : *les fils de Dieu* ou *les fils des dieux*.

On a également prétendu que le mot « Elohim » désignait quelquefois les *Anges*. Après examen des textes apportés pour étayer cette opinion, nous croyons pouvoir dire, avec Gesenius (2), que, dans aucun de ces textes, le mot « Elohim » n'a ce sens d'une manière nécessaire et évidente.

Il pourrait en être autrement pour les rois, pour les juges, qui, par la sublimité de leurs fonctions, sont comme les délégués de Dieu (3).

En résumé, le mot « Elohim » peut signifier : *Dieu*, les *dieux*, les *juges* ou les *rois* en tant que juges.

Maintenant il importe de savoir par quels termes les diverses versions de la Genèse rendent l'expression « Benê-Elohim » ou *fils d'Elohim*.

Les auteurs de ces versions ayant eu de nombreuses copies du

(1) בני אלהים.
(2) *Thesaurus*, ad verbum אלהים.
(3) Cf. Ps. LXXXII (Vulg. LXXXI); Ps. II, 10; Exode, XXI, 6; XXII, 8.

texte hébreu sous les yeux, tout en donnant leur propre appréciation, représentent des opinions très anciennes.

§ I. — *Les Fils de Dieu dans la Genèse.*

Le chapitre VI de la Genèse est le seul endroit de tout le Pentateuque où se lise l'expression *benê-Elohim* ou « fils d'Elohim ».

La version grecque des Septante, qui jouit à juste titre d'une grande autorité porte sur certaines copies : υἱοὶ τοῦ Θεοῦ, « fils de Dieu », et sur d'autres : ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, « Anges de Dieu », cette diversité de traduction nous est attestée, au troisième siècle, par Jules Africain. Il emploie l'expression : ἄγγελοι τοῦ οὐρανοῦ, « Anges du Ciel », tout en avertissant que quelques exemplaires de la traduction grecque contiennent : υἱοὶ τοῦ Θεοῦ, « fils de Dieu » (1).

Au siècle suivant, saint Cyrille d'Alexandrie (2) et saint Augustin (3) font la même observation. Dans la revue que nous ferons des Pères, on pourra remarquer que ceux d'entre eux qui ont travaillé d'après la version des Septante ont généralement lu : ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ : *Anges de Dieu.*

D'ailleurs, c'est ainsi que, dès le premier siècle de notre ère, lisaient les Juifs Philon (4) et Josèphe (5).

La version persique voit également dans le *benê-Elohim* les « Anges de Dieu ».

La Vulgate latine et les versions syriaque et samaritaine traduisent mot pour mot le texte hébreu : « fils de Dieu ».

Enfin la version arabe rend diversement les versets 2 et 4. Dans le premier, elle voit les *fils des princes;* au deuxième, elle traduit *benê-Elohim* par « fils d'Elohim » tout simplement.

Nous ne pouvons jusqu'ici rien conclure. C'est par la comparaison avec les autres passages de la Bible où se rencontre l'expression « fils d'Elohim », que nous pourrons arriver à une conclusion.

§ II. — *Les fils de Dieu dans Job.*

Les « Benê-Elohim » paraissent dans trois passages du livre de Job.

(1) ... Angeli cœli (ἄγγελοι τοῦ οὐρανοῦ) filiabus hominum commixti sunt. In quibusdam exemplaribus legi filii Dei (υἱοὶ τοῦ Θεοῦ). — *Chronographia*, lib. II.

(2) *Glaphyr. in Gen.*, lib. II.

(3) « Septuaginta quidem interpretes et *Angelos Dei* dixerunt istos et *filios Dei* : quod quidem non omnes codices habent; nam quidam nisi *filios Dei* non habet. » — *De civit. Dei*, lib. XV, cap. XXIII, n. 3. Vide etiam : *ibid.* cap. XXII; et *Quæst.* 3 *in Genesim.*

(4) *De Gigantibus.*

(5) *Antiquit. judaic.* lib. I, cap. IV.

1° Au chapitre I, verset 6 et au chapitre II, verset 1, le texte étant le même, nous nous bornerons à une citation et à une appréciation unique.

Il arriva que, un jour, les *Benê-Elohim* se présentant devant Jéhovah, Satan vint aussi au milieu d'eux et se tint en sa présence.
— D'où viens-tu, lui demanda Jéhovah?
— J'ai parcouru la terre, je m'y suis promené, répondit Satan...

Comment traduisent les anciennes versions?
La version des Septante, par Ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ : *Anges de Dieu;*
la paraphrase chaldaïque par : *la multitude des Anges* (1);
les versions arabe et syriaque par : *fils d'Elohim;*
la Vulgate latine par : *fils de Dieu.*

D'ailleurs le doute n'est pas possible. Il ne peut s'agir ici d'hommes. Nous sommes en présence de la cour de Jéhovah composée des esprits célestes. Satan, un *ex-ben-Elohim,* déchu de sa gloire de « fils de Dieu » par sa faute, reçoit de Jéhovah la permission de tenter les hommes pour éprouver leur foi. C'est de deux de ses voyages terrestres que nous le voyons revenir, au chapitre I et au chapitre II du livre de Job.

Ici, les *Benê-Elohim* ou « fils d'Elohim » sont donc très certainement des Esprits célestes ou *Anges.*

2° Au chapitre XXXVIII du même livre, Jéhovah demande ironiquement à Job où il se trouvait pendant la création :

Où étais-tu lorsque je posais les fondements de la terre?...
Lorsque les étoiles du matin poussèrent des cris de joie,
Et que tous les *Benê-Elohim* firent entendre des acclamations d'allégresse?

Les Septante traduisent ce *Benê-Elohim* par ἄγγελοί μου : *mes Anges;*
la paraphrase chaldaïque, par : *La multitude des Anges;*
enfin les versions arabe et syriaque, par : *Tous les fils des Anges.*

Tous, moins la Vulgate qui s'en tient au mot à mot, s'accordent à voir des Anges dans ces *Benê-Elohim.* Est-il possible d'ailleurs d'y voir autre chose? Les hommes, n'existant pas au moment où Dieu posait les fondements de la terre, ne pouvaient pas applaudir à cette grande œuvre.

Ce sont donc les Anges qui sont ainsi appelés « fils de Dieu », dans les divers passages de Job.

(1) כתי מלאכיא

§ 3. — *Les Fils de Dieu dans les Psaumes.*

Dans les deux Psaumes que nous allons étudier, ce n'est pas l'expression *Benê-Elohim* que l'écrivain sacré a employée, mais l'expression absolument équivalente *Benê-Elim* (1).

1° Le Psaume XXIX (*Vulg.* XXVIII) donne la description d'une tempête. La voix de Jéhovah, — c'est-à-dire le tonnerre, — brise les cèdres, lance des flammes de feu, fait trembler le désert...

Devant ce majestueux spectacle, le psalmiste exhorte la cour céleste à rendre gloire et hommage à Jéhovah :

> Rendez à Jéhovah, *benê-Elim,*
> Rendez à Jéhovah, gloire et hommage.
> Rendez à Jéhovah la gloire due à son nom ;
> Prosternez-vous devant Jéhovah en ornements sacrés...

Les versions anciennes ont rendu d'une manière bien étrange le premier verset.

Les Septante, la Vulgate, l'Arabe ont lu ainsi :

« Apportez au Seigneur, *fils de Dieu,*

Apportez au Seigneur les *fils des béliers.* »

La version syriaque ne parle même pas des « fils de Dieu », elle dit simplement :

« Apportez au Seigneur les *fils des béliers.* »

Que viennent faire ici les béliers dont le texte hébreu ne dit pas un mot?

L'explication est facile : il y a eu confusion de mots.

« Béliers » en hébreu, c'est *Eilim*, dont la forme, on le voit, diffère peu de *Elim* (2). Si cela fournit la raison de la traduction de la version syriaque par « fils des béliers », cela n'explique pas comment les autres versions donnent et « fils de Dieu » et « fils des béliers ». Il faut croire que la seconde partie : « Apportez au Seigneur les fils des béliers », qui ne se trouve point dans le texte hébreu, ayant été primitive-

(1) Ayant ouï dire à quelques personnes, très intelligentes d'ailleurs, qu'elles ne lisaient pas les articles émaillés de caractères hébreux, j'ai pris la résolution afin qu'elles daignent me lire, de reléguer dans des notes toute explication qui demanderait l'exhibition de ces signes plus faciles à connaître qu'on le croit.

La différence qu'il y a entre *Elohim* אלהים et *Elim* אלים ne vient pas d'une contraction, comme on pourrait le croire. « Elohim » est le pluriel de « Eloah », אלוה ; tandis que « Elim » est le pluriel de « El » (אל), qui, dans son sens premier, signifie « fort », et, par extension : *Dieu.* « Elim », comme « Elohim », peut donc ou désigner les dieux, ou, si on le considère comme un pluriel de majesté, s'entendre du vrai Dieu.

(2) אילים, *Eilim*, « béliers » ; אלים, *Elim*, « Dieu ou dieux » ; ajoutons que ces deux mots ont la même racine אול, *Aol*, ou איל, *Ail.*

ment mise en marge, comme variante, les copistes l'auront fait rentrer dans le texte.

Enfin la paraphrase chaldaïque interprète le « Benê-Elim » par : *La multitude des Anges, fils d'Elim* (1), c'est-à-dire de Dieu.

Nous ne croyons pas qu'il soit possible de donner aux « Fils de Dieu » de ce Psaume une autre interprétation que cette dernière, ou du moins qu'on puisse y voir des hommes.

2° Le Psaume LXXXIX (*Vulg.* LXXXVIII) s'exprime ainsi aux versets 6 et 7 :

> Les cieux célèbrent tes merveilles, ô Jéhovah,
> Ainsi que ta fidélité dans l'assemblée des saints.
> Car qui, dans les nuées, est égal à Jéhovah?
> Qui ressemble à Jéhovah parmi les *Benê-Elim?*

Les Septante, la Vulgate et l'arabe traduisent par « fils de Dieu ». La version syriaque interprète par « fils des Anges », et la paraphrase chaldaïque par « chœurs des Anges » (2).

D'ailleurs il n'y a pas d'équivoque possible et aucun exégète n'a pensé à la faire naître. Les « Benê-Elim » sont les esprits célestes et l'assemblée des saints est le cénacle auguste de ces ministres de Jéhovah.

*
* *

Dans aucun autre passage de l'Ancien Testament, l'expression *Benê-Elohim*, « Fils de Dieu », n'est employée. Notre examen est donc complet, et son résultat est que, en dehors du chapitre VI de la Genèse, partout où se rencontre cette expression, elle désigne, non pas des hommes, mais des *Esprits célestes*. Il faut donc qu'il en soit de même pour le chapitre VI de la Genèse. D'ailleurs l'étude que nous allons maintenant entreprendre de l'expression « filles de l'homme », confirmera cette conclusion.

ART. II.

Les filles de l'homme.

Pour fixer le sens de l'expression *Benoth-hâàdâm*, « filles de l'homme », nous ne pourrons pas suivre la méthode employée pour déterminer le sens de *Benê-Elohim*. La raison en est que l'expression

(1) כתי מלאכיא בני אלים.
(2) אוכלוסי מלאכיא.

« filles de l'homme » est particulière aux premiers versets du chapitre VI de la Genèse. Nous en sommes donc réduits à rechercher la signification de l'expression correspondante *Benê-hâàdâm*, « fils de l'homme ».

Inutile, et aussi impossible, d'étaler sous les yeux du lecteur les innombrables passages de la Bible où il est parlé des « fils de l'homme ». Qu'il nous suffise de dire, — et, sur ce point, nous ne craignons pas la contradiction, — que l'expression « fils de l'homme » est une redondance hébraïque qui signifie « les hommes », les descendants d'Adam. Nulle part il n'est employé pour désigner spécialement telle ou telle partie, bonne ou mauvaise, de l'humanité. Nous pourrions déjà conclure que les « filles de l'homme » du chapitre VI de la Genèse sont tout simplement des descendantes d'Adam, sans caractère distinct de race.

Mais mieux vaut faire sortir cette conclusion du texte lui-même. Relisons ce texte.

1. — Il arriva que l'homme (*hâ-âdam*) commença à se multiplier sur la surface de la terre, et que des filles leur (*sic*) naquirent.

2. — Et les fils d'Elohim virent que les filles de l'homme (*benoth hâ-âdâm*) étaient belles et ils prirent leurs épouses parmi celles qu'ils choisirent.

3. — Et dit Jéhovah : Mon esprit ne sera pas toujours méprisé dans l'homme (*bâ-âdâm*), parce qu'il est chair, et ses jours seront de cent vingt ans.

« L'homme » que l'on voit se multiplier au verset 1 représente-t-il des hommes d'une race, d'une famille particulière? Personne n'osera le prétendre. L'expression *hâ-âdâm* désigne les hommes en général, l'humanité, à moins d'une restriction qui, ici, n'existe pas. Le *hâ-âdâm* du verset 1 représente donc l'humanité en général, comme d'ailleurs le *hâ-âdâm* du verset 3 : « Mon esprit ne sera pas toujours méprisé dans *l'homme* (*bâ-âdâm*) (1). »

Or l'homme (*hâ-âdâm*) eut des filles; et les « filles de l'homme » (*benoth-hâ-âdâm*) plurent aux « fils de Dieu ». Ces « fils de Dieu » n'appartiennent donc pas au *hâ-âdâm* du verset 1 ; ils ne faisaient pas partie de l'humanité ; ce n'étaient pas des hommes.

Ajoutons encore que, une fois reconnu dans le *hâ-âdâm* du verset 1, les hommes en général, l'humanité, on ne peut voir dans les « filles de l'homme », par exemple, les filles de Caïn ; parce qu'alors, dans ce dernier cas, « l'homme », *hâ-âdam*, aurait, sans que rien le justifie, un sens absolument différent du verset 1, et désignerait « l'homme » dans un sens mauvais.

(1) *Bâ-âdâm* (באדם), « dans l'homme », est pour *Be-hâ-âdâm*.

Nous ne voyons pas ce qu'on pourrait objecter à cette discussion d'un texte qui est d'une clarté parfaite lorsqu'on l'étudie sans préjugé.

Résumons-nous.

1° *Benê-Elohim*, « fils de Dieu », ne s'entend jamais des hommes; il désigne toujours des êtres célestes, les *Anges*.

2° *Benoth-hâ-âdâm*, « filles de l'homme », ne représente pas les filles d'une race ou d'une famille particulière; attendu que le mot *hâ-âdâm* « l'homme » désigne toujours l'humanité en général, à moins d'une restriction qui ne se trouve pas dans notre texte.

En conséquence, d'après le texte actuel de la Bible, au chapitre VI de la Genèse, on assisterait à l'union d'Anges avec des femmes.

CHAPITRE II

L'OPINION DES PÈRES.

Les Pères et les écrivains chrétiens des quatre premiers siècles ont, en grande majorité, vu des *Anges* dans les « fils de Dieu » du chapitre VI de la Genèse. Ils n'hésitent pas à ajouter foi à ces unions étranges qui auraient donné naissance aux Géants.

Nous allons passer en revue leurs écrits pour rechercher sur quoi et comment ils appuient leur sentiment.

Saint JUSTIN, au deuxième siècle, dans sa *Première Apologie*, enseignait que les démons, se faisant passer pour des dieux, commirent toutes sortes d'impudicités et terrifièrent l'humanité (1).

Dans sa *Seconde Apologie*, il s'explique plus clairement. « Dieu, dit-il, avait confié aux Anges le soin des hommes et des choses terrestres. Mais ces Anges transgressèrent l'ordre établi, tombèrent dans le péché de luxure et donnèrent naissance aux démons. Ceux-ci réduisirent l'humanité en leur servitude par toutes sortes de moyens; ils semèrent au milieu d'elle les germes des guerres, des carnages et de tous les vices. Les poètes et les fabulistes, qui ignoraient, ajoute saint Justin, que c'étaient les Anges et leurs descendants, les démons, qui avaient perpétré tous ces crimes, les attribuèrent à leur dieu et à ses descendants ou aux descendants de ses frères Neptune et Pluton (2).

(1) Pravi daemones, cum praesentiam suam exhiberent, stupra mulieribus et pueris intulerunt, ac terricula hominibus monstrarunt, ita ut percellerentur qui id quod fiebat non ratione dijudicabant, sed metu correpti, ac malos daemones esse ignari, deos appellabant, et eo quemque designabant nomine; quod sibi quisque daemon imposuisset. — *Apologia*, 1, n. 5. (Gallandi *Bibl.*)

(2) Deus... hominum ac rerum sub coelo positarum curam Angelis quos huic praefecit mu-

Tatien n'aborde pas la question des fils de Dieu ou des Anges; mais il laisse assez voir qu'il partage l'opinion de Justin, son maître, lorsqu'il s'efforce de démontrer que ce sont les démons qui ont enseigné aux hommes l'astrologie (1). Comme on le verra, c'était la croyance assez générale d'alors.

Pour Athénagore (IIe s.), comme pour saint Justin, les Anges négligèrent leur ministère pour s'abandonner au péché de la chair et engendrèrent les géants. Et le grave auteur fait observer que ce qu'il dit n'est pas sans preuves : ce sont les enseignements des prophètes (2). Quels prophètes? Très probablement Énoch.

Clément d'Alexandrie (IIe s.) n'est pas moins catégorique. C'est l'incontinence, la cupidité, la volupté, qui précipita certains Anges du ciel sur la terre (3). Ils abandonnèrent la beauté de Dieu pour la beauté qui passe (4); ils découvrirent aux femmes des secrets que les

neri, commisit. Angeli autem ordinem institutum praetergressi in stupra cum mulieribus prolapsi sunt, ac filios susceperunt eos, qui daemones appellati; atque etiam postea genus humanum sibi in servitutem addixerunt, partim scriptis magicis, partim terroribus et suppliciis inferendis, partim sacrificiis, suffimentis et libaminibus edocendis; quibus rebus egere coeperunt, ex quo cupiditatum morbis emancipati sunt : denique in humanum genus caedes, bella, adulteria, flagitia atque omne vitiorum genus proseminarunt. Hinc poetae et fabularum scriptores, cum Angelos ignorarent progenitosque ex illis daemones ea in masculos et feminas, in urbes et nationes perpetrasse, quae litteris mandabant; in ipsum Deum ac in eos qui tum ipsius satu geniti, tum ex ejus fratribus Neptuno et Plutone, eorumque filiis procreati ferebantur, ea transtulere. Quod enim nomen unusquisque angelorum sibi et filiis suis imposuerat, eo quemque appellaverunt. — *Apologia* II, n. 5. (Gallandi *Bibl.*)

(1) *Oratio contra Graecos*, n. 8.

(2) Alii vero et naturae substantia et munere sibi commisso abusi sunt, iste videlicet materiae ejusque specierum princeps, et alii circa primum hoc firmamentum constitui (scitis autem nihil nos sine testibus dicere, sed quae a prophetis praedicata sunt, exponere); isti quidem in virginum cupiditatem lapsi et carnis amore superati; ille autem in rerum sibi commissarum administratione negligens et improbus. Ex his igitur virginum amatoribus nati sunt ii, qui vocantur gigantes; de quibus si qua ex parte ipsi quoque poetae locuti sunt ne miremini; cum divina sapientia tantum distet a mundana, quantum verum a probabili, atque haec quidem coelestis, ista vero terrena sit. Nam secundum materiae principem scimus falsa loqui non pauca simillima veris. — *Legatio pro Christianis*, n. 24 : *de Angelis et gigantibus*. (Migne, *Patr. graec.*)

(3) Jam vero Angeli quoque quidam, cum fuissent incontinentes, victi cupiditate, hinc e cœlo deciderunt. — *Stromata*, lib. III, cap. VII. (Migne, *Patr. graec.*)

Quibus (Graecorum philosophis) illud quoque adjiciemus, quod angeli illi, quibus superna sors obtigerat, delapsi ad voluptates, enuntiarunt arcana mulieribus, et quaecumque ad eorum venerunt cognitionem, cum alii celarent angeli, vel potius reservarent in adventum Domini. — *Ibid.*, lib. V, cap. I.

Novit (Gnosticus) enim aliquos quoque ex Angelis, propter socordiam humi esse lapsos, quod nondum perfecte ex illa in utramque partem proclivitate, in simplicem illum atque unicum expedissent se habitum. — *Ibid.*, lib. VII, cap. VII.

(4) ... Harum rerum tibi sunt indicio « Angeli », qui Dei reliquerunt pulchritudinem, propter pulchritudinem quae flaccescit, atque adeo e coelis in terram ceciderunt. — *Paedagogus*, lib. III, cap. II.

autres Anges cachaient ou plutôt réservaient pour l'avènement du Seigneur (1).

Tertullien (IIe et IIIe s.) pousse à l'extrême sa croyance au péché terrestre des Anges. Il va jusqu'à interpréter ce texte de saint Paul : « Que les vierges doivent se voiler dans le temple, *propter angelos* » (I Cor. xi, 10), dans ce sens que la vue des filles de l'homme a déjà porté le scandale dans le ciel (2).

Pour combattre le luxe dans la toilette des femmes, il emploiera cet argument original : « Est-ce que les femmes, sans matières éclatantes et sans parures ingénieuses, ne peuvent plaire aux hommes, elles qui, encore sans élégance et sans apprêts, je dirai même grossières et sauvages, avaient touché les Anges (3)? »

Ces Anges, Tertullien les appelle : *desertores Dei, amatores feminarum* (4).

C'est eux qui firent connaître aux femmes l'or et les pierres précieuses, et apprirent à leur donner de la valeur; qui leur enseignèrent à teindre les laines, à se peindre les paupières, et qui leur découvrirent, en un mot, tous les secrets de la nature (5).

(1) *Stromata*, lib. V, cap. I (supra).

(2) Si enim propter Angelos (I Cor. xi, 8, 10) scilicet quos legimus a Deo et coelo excidisse ob concupiscentiam feminarum; quis praesumere potest tales Angelos, maculata jam corpora et humanae libidinis reliquias desiderasse, ut non ad virgines potius exarserint, quarum flos etiam humanam libidinem excusat? Nam et scriptura sic suggerit : *Et factum est*, inquit, *cum coepissent homines plures fieri super terram*, et filiae *natae sunt eis; conspicati autem filii Dei filios hominum*, etc. — *De Virginibus velandis*, cap. vii. (Migne, *Patr. lat.*). — Saint Ambroise traduit le «propter Angelos» par « propter episcopos », s'appuyant sur l'Apocalypse qui donne le nom d'Anges aux évêques. Saint Jérôme l'applique aux prêtres à cause du texte de Malachie : *Sacerdotem Angelum esse.*

(3) Nam et illi qui ea ornamenta constituerant, damnati in poenam mortis deputati : illi scilicet Angeli, qui ad filias hominum de coelo ruerunt, ut haec quoque ignominia feminae accedat... Utrumne mulieres, sine materiis splendoris, et sine ingeniis decoris, placere non possunt hominibus, quae adhuc incultae et incompositae et (ut ita dixerim) crudae ac rudes, Angelos moverant? — *De Cultu feminarum*, lib. I, cap. ii.

(4) Unum propono, Angelos esse illos desertores Dei (Gen. vi), amatores faeminarum, proditores etiam hujus curiositatis, propterea quoque damnatos a Deo. — *De Idololatria*, cap. ix.

(5) Nam cum et materias quasdam bene occultas, et artes plerasque non bene revelatas, seculo multo magis imperito prodidissent (Angeli), siquidem et metallorum operta nudaverant, et herbarum ingenia traduxerant, et incantationum vires provulgaverant, et omnem curiositatem usque ad stellarum interpretationem designaverant, proprie et quasi peculiariter feminis instrumentum istud muliebris gloriae contulerunt lumina lapillorum quibus monilia variantur, et circulos ex auro quibus brachia artantur, et medicamenta ex fuco, quibus lanae colorantur, et illum ipsum nigrum pulverem quo oculorum exodia producuntur... — *De cultu femin.*, lib. I, cap. ii.

Artibus autem per Angelos peccatores, qui et ipsas materias prodiderunt, inductis, operositas cum raritate commissa pretiositatem et ex ea libidinem possidendae pretiositatis feminarum excitavit. Quod si iidem Angeli, qui et materias ejusmodi et illecebras detexerunt,

Ce n'est pas sans un profond étonnement qu'on entend un écrivain d'une telle intelligence se faire le rapporteur complaisant de ces contes ridicules. Nous verrons que Tertullien ne fut pas le seul grand esprit à tomber dans ce travers.

Vers la même époque, saint Irénée parlait de ces Anges qui se mêlèrent aux hommes, au temps de Noé, vers lesquels Énoch fut envoyé en mission et qui tombèrent en jugement sur la terre (1).

D'Origène (IIIe s.) on ne peut tirer rien de précis. Son système d'interprétation allégorique s'étend à toute la Genèse. Dans la scène du chapitre vi, il voit tout simplement des âmes, — les fils de Dieu, — désireuses de s'unir à des corps humains, — les filles de l'homme (2). Il n'en résulte pas moins que, pour Origène, les « fils de Dieu » étaient non pas des hommes, mais des êtres spirituels.

Jusqu'ici, aucun doute ne s'est élevé sur l'assimilation des « fils de Dieu » avec les « Anges » et sur le péché charnel de ceux-ci.

Jules Africain (IIIe s.) est le premier qui ait lancé l'hypothèse que ces « fils de Dieu » pourraient bien être des hommes. Traitant la question des *Égrégores* (3), c'est-à-dire de ces Anges qui, chargés du soin de la terre, prévariquèrent, il commence ainsi : « Les hommes s'étant multipliés sur la terre, les *Anges du ciel* s'unirent aux filles de

auri dico et lapidum illustrium et operas eorum tradiderunt, et jam ipsum callibłepharum vellerumque tincturas inter cetera docuerunt, damnati a Deo sunt, ut Enoch refert. — *De cultu femin.*, lib. II, cap. x.

(1) Sed et Enoch sine circumcisione placens Deo, cum esset homo, legatione ad Angelos fungebatur, et translatus est, et conservatur usque nunc testis justi judicii Dei : quoniam Angeli quidem transgressi deciderunt in terram in judicium; homo autem placens translatus est in salutem. — *Contra haereses*, lib. IV, cap. xvi. (Migne, *Patr. graec.*)

Et temporibus Noe diluvium inducens, uti extingueret pessimum genus eorum, qui tunc erant homines, qui jam fructificare Deo non poterant, cum Angeli transgressores commisti fuissent eis. — *Ibid.*, cap. xxxvi.

(2) Sed etiamsi benignius cum illo (Celso) agentes suggereremus ea quae in Genesi scripta sunt et quae ipse non vidit, nimirum « filios Dei videntes filias hominum esse pulchras, accepisse sibi uxores ex omnibus quas elegerant » : nihilominus iis, qui mentem propheticam capere possunt, persuadebimus, id quod alii cuipiam ante nos visum est, illic sermonem esse de animabus cupidis hujus humanae vitae, quam per figuram filias hominum appellavit. — *Contra Celsum*, lib. V, n° 55. (Migne, *Patr. graec.*)

(3) Aucta super terram hominum multitudine, Angeli coeli (ἄγγελοι τοῦ οὐρανοῦ) filiabus hominum commixti sunt. In quibusdam exemplaribus legi, ὑιοὶ τοῦ Θεοῦ. Indicat, ut reor, Spiritus Sanctus a Seth patre Dei filios vocari, ob enatos ex ejus stirpe usque ad Salvatorem justos et patriarchas : Cain vero progeniem, ceu nil divinum referentem, ob generis pravitatem ac confusae naturae dissimilitudinem, hominum semen appellat; eisdemque indignationis suae signa Deum inflixisse narrat. At si de Angelis sermonem fieri sentiamus : magiis et praestigiis deditos accipi necesse est, qui astrorum et numerorum motum, rerumque sublimium vel meteororum notitiam mulieribus tradiderunt, quorum congressu conceperunt illae Gigantes, a quibus scelerum omnium colluvie in universum orbem propagata, perfidum omne viventium genus diluvio perdere, Deus decrevit. — *Chronographia*, II. (Gallandi *Bibl.*)

l'homme. » Puis, il interrompt son récit pour faire remarquer que, sur certains exemplaires de la version grecque, au lieu de « Anges du ciel », on lit « fils de Dieu ». Par cette expression « fils de Dieu », il faudrait alors, ajoute-t-il, entendre les descendants de Seth ; les « filles de l'homme » seraient dans ce cas les descendantes de Caïn. « Mais, continue-t-il, si nous pensons qu'il s'agisse des Anges, il faut croire que ce sont ces êtres adonnés à la magie et aux prestiges, qui apprirent aux femmes le mouvement des astres et leur donnèrent la connaissance des météores. C'est de leur union avec celles-ci que naquirent les Géants qui, par les crimes dont ils remplirent l'univers, amenèrent Dieu à décréter la destruction par le déluge de toute la perfide race des vivants. »

Malgré le léger doute qu'a pu faire naître dans son esprit la variante d'un manuscrit, Jules Africain n'en reste pas moins attaché, on le voit, à l'idée traditionnelle de l'union des « Anges » et des « filles de l'homme ». Et il faudra arriver jusqu'à la moitié du quatrième siècle avant d'entendre la timide énonciation de l'Africain se transformer, non sans d'éminentes réserves, en doctrine, presque en dogme.

Saint Cyprien, contemporain de Jules Africain, n'en est pas encore là. Il reconnaît sans hésiter coupables d'incontinence (1) ces Anges pécheurs et apostats qui, renonçant à la vigueur céleste, s'adonnèrent aux misères terrestres (2). Cyprien les accuse (3) aussi d'avoir appris aux femmes à se farder de noir le tour des yeux, à se peindre les joues d'un rouge menteur, à donner aux cheveux de fausses couleurs ; en un mot, à faire disparaître toute vérité du visage et de la tête.

C'est en vers que Commodien, toujours dans le troisième siècle, nous raconte ces choses. Dieu, ayant envoyé les Anges visiter la terre, ceux-ci se laissèrent toucher par les charmes féminins : ils ne purent retourner au ciel. Contre ces rebelles, Dieu lança une sentence. Ils furent pères des Géants.

Le poète s'écarte de l'opinion de ses prédécesseurs qui attribuaient aux Anges la propagation des arts. Commodien en fait l'honneur aux fils des Anges, les Géants ; lesquels, entre autres choses, firent connaître le moyen de teindre la laine (4).

(1) ... Novimus et Angelos cum feminis cecidisse. — *De singularit. clericorum.*

(2) Quæ omnia peccatores et apostatae angeli suis artibus prodiderunt, quando ad terrena contagia devoluti, a coelesti vigore recesserunt. Illi et oculos circumducto nigrore fucare, et genas mendacio ruboris inficere, et mutare adulterinis coloribus crinem, et expugnare omnem oris et capitis veritatem corruptelae suae impugnatione docuerunt. — *De discipl. et habitu virginum.*

(3) *Ibidem.*

(4) Cum Deus omnipotens exornaret mundi naturam,
Visitari voluit terram ab Angelis istam,

Sur le seuil du quatrième siècle le saint martyr Méthodius, évêque de Tyr, cite le témoignage énoncé, deux siècles auparavant, par Athénagore. Il continue la tradition patristique touchant l'union illicite des Anges (1).

C'est en historien que parle Lactance. Aussi entre-t-il dans des détails jusque-là inconnus. Lorsque l'homme commença à se multiplier sur la terre, écrit-il, Dieu, pour le préserver contre les embûches du démon, chargea des Anges de veiller sur lui. Il mit ces Anges, qui jouissaient de leur libre arbitre, en garde contre les contagions terrestres, lesquelles pouvaient leur faire perdre la dignité de la substance céleste. En d'autres termes, il leur défendit de faire ce qu'il savait très bien qu'ils feraient, et cela pour qu'ils ne pussent espérer leur grâce. Mais le démon rusé poussa peu à peu ces Anges au mal et les déshonora dans des unions charnelles. Non reçus au ciel à cause de leurs péchés, ils tombèrent sur la terre. Le démon fit de ces Anges de Dieu ses satellites et ses ministres. Les êtres que ceux-ci engendrèrent n'étant ni anges ni hommes, mais d'une nature équivoque, ne furent pas reçus aux enfers, comme leurs pères ne le furent pas dans le ciel. D'où deux sortes de démons : les terrestres et les célestes (2).

Legitima cujus spreverunt illi dimissi;
Tanta fuit forma feminarum quae flecteret illos,
Ut coinquinati non possent coelo redire.
Rebelles ex illo contra Deum verba misere.
Altissimus inde sententiam misit in illos;
De semine quorum Gigantes nati feruntur.
Ab ipsis in terra artes prolatae fuerunt;
Et tingere lanas docuerunt, et quaecunque geruntur.
Mortales et illis mortuis simulacra ponebant.
Omnipotens autem, quod essent de semine pravo,
Non censuit illos recipi defunctos e morte.
Unde modo vagi subvertunt corpora multa;
Maxime quos hodie colitis deos et oratis.

Instruct. adv. gentium deos : III. *Cultura daemonum.*

(1) ... Quemadmodum et illi (Angeli) qui postea corporum concupiscentia flagrantes, cum filiabus hominum stupri consuetudinem habuerunt. — *De resurrectione mortuorum, fragment.* III.

(2) Cum ergo numerus hominum coepisset increscere, providens Deus ne fraudibus suis diabolus cui ab initio terrae dederat postestatem, vel corrumperet homines vel disperderet, quod in exordio fecerat, misit Angelos ad tutelam cultumque generis humani : quibus quia liberum arbitrium erat datum, praecepit ante omnia, ne terrae contagione maculati, substantiae celestis amitterent dignitatem. Scilicet id eos facere prohibuit, quod sciebat esse facturos, ut veniam sperare non possent. Itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terrae fallacissimus consuetudine ipsa paulatim ad vitia pellexit, et mulierum congressibus inquinavit. Tum in cœlum ob peccata quibus se immerserant, non recepti, ceciderunt in terram. Sic eos diabolus ex Angelis Dei suos fecit satellites ac ministros. Qui autem sunt

Lactance entreprend ensuite de démontrer que c'est aux démons qu'est due l'invention de l'astrologie, des aruspices et des autres arts du même genre (1).

Vers le temps où Lactance écrivait, en Occident, ce récit si précis, Eusèbe travaillait, en Orient, à sa *Préparation évangélique*. Il disait aux païens que leurs légendes sur les Géants et les Titans avaient pris racine dans le chapitre vi de la Genèse, où l'on voit les « Anges de Dieu » s'unir aux « filles de l'homme » et engendrer des Géants (2).

Saint Hilaire (IVe s.) écarte la question comme gênante. Un moment, il se met à raconter que, d'après le livre d'Énoch, des Anges descendirent du ciel sur le mont Hermon, attirés par les attraits charnels. « Passons, dit-il aussitôt; ce qui n'est pas contenu dans le livre de la loi, nous ne devons pas le connaître (3). » Cependant le chapitre vi de la Genèse est contenu dans le livre de la loi.

La réserve prudente de saint Hilaire sert de transition aux opinions absolument réactionnaires de deux de ses contemporains, saint Césaire et Philastre.

Saint Césaire nous introduit, en effet, dans une nouvelle voie. La grande question qu'il soulève, et que, après lui, on posera sans cesse, est celle de l'incorporéité des Anges. Jusqu'ici on ne s'était pas préoccupé de cette question. Les Pères, nullement hébraïsants, se contentaient de constater que le texte grec portait généralement l'expression Ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ, « Anges de Dieu ». Cela suffisait; c'était article de foi. Mais avec Césaire, les raisonneurs, les rationalistes, — si l'on veut bien nous passer ce mot, — font invasion dans l'exégèse. On va discuter. Un profond changement va se produire dans les idées. Est-ce en mieux ?

« Si les Anges sont incorporels, se demande saint Césaire, comment ont-ils pu avoir commerce charnel et donner naissance aux géants?

ex his procreati, quia nec angeli neque homines fuerunt, sed mediam quamdam naturam gerentes; non sunt ad inferos receptí, sicut in coelum parentes eorum. Ita duo genera daemonum facta sunt : unum coeleste, unum terrenum. Hi sunt immundi spiritus, malorum quae geruntur auctores, quorum idem diabolus est princeps. — *Divinarum institut.*, lib. II, cap. xv.

(1) *Ibidem*, cap. xviii : *Astrologiam, aruspicium et similes artes esse daemonum inventa.*

(2) *Preparat. evangel.*, lib. V, cap. iv, ad finem. — Se défier des traductions latines qui, comme celle de la Collection Caillau, rendent ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ par « filii Dei ».

(3) Hermon autem est mons in Phoenice, cujus interpretatio anathema est : quod enim nobiscum anathema nuncupatur, id hebraice *Hermon* dicitur. Fertur autem id, de quo etiam nescio cujus liber (Enochi) extat, quod angeli concupiscentes filias hominum, cum de coelo descenderent, in hunc montem maxime excelsum convenerint. Sed haec praetermittamus quae enim libro legis non continentur, ea nec nosse debemus. — *In* cl.xxxiii *Psalmum.*

Comment, s'ils sont incorporels, peuvent-ils apparaître aux saints, comme des hommes? »

Double question qu'il s'agit de résoudre.

Oui, les Anges ont un corps, répond le saint Docteur, mais un corps selon leur nature; un corps comme le vent, le feu, la fumée, l'air : corps subtil sans rapport avec notre nature grossière. Car, selon l'Apôtre, il y a des corps célestes] et des corps terrestres (I Cor. xv, 40). Mais il faut être absurde et fou de penser que de tels êtres puissent avoir des commerces charnels, eux qui ont abandonné, non leur nature, mais leur état... C'est donc un blasphème et une sottise de penser que les Anges puissent aimer la chair. D'ailleurs, ajoute saint Césaire, ce n'est pas des Anges qu'il est dit : « Ingressi sunt filii Dei ad filias hominum (1) ».

Partant de cette affirmation que démentent le livre de Job et les passages des psaumes que nous avons cités plus haut, saint Césaire proclame que les « fils de Dieu » sont les fils de Seth. Ceux-ci auraient été ainsi appelés, parce que, de leur temps, Seth et Énos, leurs ancêtres, « commencèrent à être déifiés ». C'est ainsi que le pieux écrivain, — et il aura de nombreux imitateurs, — interprète le verset 26 du chapitre IV de la Genèse : « A Seth, naquit un fils et il le nomma Énos. Alors on commença à invoquer par le nom de Jéhovah. »

Conséquemment, d'après ce système, les « filles de l'homme » seraient les filles de Caïn. Quant aux géants, leur constitution robuste leur viendrait du juste Seth, et leur méchanceté de Caïn (2).

Il faut le reconnaître, l'exégèse de saint Césaire, quoique nouvelle,

(1) Si incorporei sunt Angeli, quomodo cum mulieribus consuetudinem habuerunt, ex quibus prognati sunt gigantes? Quomodo item, ut homines, sanctis apparent, si quidam incorporei sunt? Inquit enim Scriptura sacra : Et ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, ex quibus aliqui aiunt natos esse gigantes.

Responsio. Incorporei quidem sunt Angeli, ratione respectuque naturae nostrae, corpus vero habent, secundum naturam suam, ut ventus, vel ignis, vel fumus, vel aer : corpora enim sunt subtilia, crassae materiae nostrae expertia. Quippe *corpora quaedam sunt coelestia, quaedam terrestria* (I Cor. xv, 40), inquit sanctus ille apostolus. Absurdum vero et plane stultum fuerit, putare ipsos cubare cum mulieribus : sicut et daemones dormire cum mulieribus existimantur : qui tamen haud naturam, sed statum reliquerunt : neque magnitudine, sed libertate destituti sunt. Blasphemiae igitur et stultitiae est, putare quod Angeli feminas depereant. Neque enim de his inquit scriptura sacra, quod ingressi sunt filii Dei ad filias hominum. — *Dialogus I, Interrogatio XLVIII.* (Gallandi *Bibl.*)

(2) Nusquam enim Angeli filii Dei appellantur : sed filii Sethi et Enosi per illas corrupti sunt. Deificari Sethus et Enosus illis temporibus coeperunt : quia *Sethus coepit primus invocare Deum*, inquit scriptura. Sed et Moysi inquit Dominus : *Deum te constitui Pharaonis* (Exod. VII, 1). Et de divinis judicibus inquit : *Diis non maledices, nec principibus populi* (Exod. XXII, 28). Recte igitur filii Sethi et Enosi, filii Dei intelligendi sunt : qui per libidinem capti, ad filias Caini ingressi sunt, ex quorum mutua contaminatione nuptiali in vitam editi sunt gigantes, propter justum quidem robusti, propter Caïnum autem mali. — *Ibidem.*

n'est pas brillante. D'une certaine manière, elle peut toucher à la vérité; mais les arguments dont elle use sont sans base et n'autorisent pas à traiter l'exégèse de Justin, de Tatien, d'Athénagore, de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, d'Irénée, de Jules Africain, de Cyprien, de Commodien, de Méthodius, de Lactance et d'Eusèbe, — c'est-à-dire l'exégèse de près de quatre siècles, exégèse qui s'en tient au vrai sens des mots, — de la traiter de « blasphème ».

Ce que saint Césaire appelle un « blasphème », PHILASTRE (IVe s.) l'appelle une « hérésie ». Nous sommes dans une période de gros mots, mais aussi de pauvres raisonnements.

On devinerait difficilement l'argument qu'oppose cet auteur à ceux qui prétendaient que les Anges, par leur commerce charnel, avant le déluge, donnèrent naissance aux géants. C'est que Nemrod, appelé, selon lui, dans l'Écriture, le « premier géant », naquit après le déluge, non pas d'un esprit, c'est-à-dire d'un Ange, mais d'un homme, nommé Chus, lequel était fils de Cham (1).

On reste stupéfait devant un tel raisonnement, et on se demande de quelle misérable traduction de la Bible se servait Philastre; car il est dit en propres termes, au chapitre VI de la Genèse, qu'il y avait des géants sur la terre avant le déluge, et nulle part on ne lit que Nemrod fut le « premier géant ».

Philastre admet que les mauvais Anges, n'étant pas de même nature que nous, peuvent s'introduire dans l'homme pour le pousser au mal, comme l'a écrit saint Jean (XIII, 27) de Judas : *Intravit Satanas in Judam.* Mais dire que les Anges ont péché, transformés en chair, ou qu'ils ont séjourné dans la chair, ou accompli des actes charnels, c'est violenter l'histoire; c'est admettre les mensonges des païens et des poètes qui montrent les dieux et les déesses se transformant pour contracter des alliances coupables.

Après cette vigoureuse protestation, Philastre ajoute naïvement : « Si cela a eu lieu autrefois, il est certain que cela n'a plus lieu maintenant (2) ».

(1) Alia est haeresis, quae de gigantibus adserit, quod Angeli miscuerint se cum feminis ante diluvium, et inde esse natos gigantes suspicatur, cum Nembroth non a spiritu, id est non ab Angelo, sed ab homine Chus qui filius fuit Cham, inde natus est sic postea, qui et in Scriptura primus gigas est appellatus, quod iste coepit esse venator, et fortis homo ut gigas appellaretur in terra : *Inde dicturi sunt,* inquit, *sicut Nembroth Gigas ita fortis est* (Gen. x, 9), si qui ei similis in fortitudine postea videretur. — *Liber haeresi.*, LXXX, *de gigantibus tempore Noe.* (Gallandi *Bibl.*)

(2) Nam quod illi Angeli qui de coelo dejecti sunt, non sint humanae naturae similes, non est dubium, nisi solum, quia nefanda et contraria, contraque legem suggerere, sicuti et nunc hominibus faciunt, praevalebant intrantes in homines, id est suadentes, sicut Judaeis inimicus humani generis persuasit contra Deum, contraque sanctos prophetas talia scelera per-

Cette concession finale renverse tous les beaux raisonnements de l'auteur; mais elle montre aussi combien on était alors imbu de la croyance aux unions des esprits célestes avec les humains.

Aussi saint Ambroise (340-397) continuait-il d'enseigner les « blasphèmes » et les « hérésies » qui représentaient l'exégèse traditionnelle.

Il n'hésite pas à parler, d'après les saintes Écritures, des amours terrestres des Anges (1); les géants sont leurs enfants et non les fils de la terre, comme le prétendent les poètes (2). Ce sont les Anges que l'Écriture appelle « fils de Dieu », et elle les appelle ainsi parce que les esprits ne sont point engendrés par l'homme (3).

Les allusions au péché charnel des Anges se trouvent à chaque instant sous la plume du grand évêque.

C'est à ces Anges qu'il comparera les hommes jusque-là chastes, qui se laissent entraîner au mal par les attraits féminins (4).

« Quoi de plus merveilleux, dira-t-il aux vierges : les Anges, par leur intempérance, tombent du ciel dans le siècle; les vierges, par leur chasteté, passent du siècle dans le ciel (5). »

Et lorsqu'il voudra excuser de son péché le prophète David, quelle raison invoquera-t-il? Il s'étonnera que cet homme qui a passé sa vie au milieu des richesses et des honneurs, exposé à toutes les tentations, ne soit tombé qu'une fois dans cette faute en suite de laquelle les Anges

petrare, sicut scriptum est : *Intravit,* inquit, *Satanas in Judam* (Joan. XIII, 27). Ita igitur et ante intrantes immundi spiritus in animas hominum ac feminarum, malae persuasionis scelera in orbem terrarum diffuderant. Si quis putaverit esse justum, Angelos ita peccasse transformatos in carne, aut in ea remansisse, aut ita factos carnales crediderit, violenta ratione decernit historiam; sicuti et paganorum, et poetarum mendacia adferunt deos deasque transformatos, nefanda conjugia commisisse. Quod si factum est aliquando, nec modo fieri manifestum est... — *Lib. haeres. ibidem.*

(1) Denique scriptum est quia Angeli amaverunt filias hominum (Gen., VI, 2); eo quod terrenis capti detineantur illecebris princeps hujus mundi ac ministri ejus, in quibus nequitia spiritalis venenis quibusdam carnis hujus imbuta, et humanis est infecta criminibus. — *In Psalm.* CXVIII *expositio;* sermo 8, n° 58. (Migne, *Patr. lat.*)

(2) *Gigantes autem erant in terra in diebus illis* (Gen. VI, 4). Non poetarum more gigantes illos terrae filios vult videri divinae scripturae conditor : sed ex Angelis et mulieribus generatos asserit; quos hoc appellat vocabulo, volens eorum exprimere corporis magnitudinem. — *De Noe et arca,* cap. IV, n° 8.

(3) Plerumque Angelos filios Dei vocat scriptura; quia ex nullo homine generantur animae. — *Ibidem,* n° 9.

(4) Qui autem cum essent Angeli Dei, hoc est, vitae probitate Angelorum imitantes gratiam (qui enim non ducunt uxores, et quae non nubunt, erunt sicut Angeli in coelo), qui ergo cum Angeli viderentur, capti sunt decore femineo, hi caro sunt, sicut Dominus Deus dixit : *Non permanebit spiritus meus in hominibus istis in aeternum, propter quod caro sunt* (Gen. VI, 3.) — *In Psalm.* CXVIII, *sermo* 4, n° 8.

(5) Quam praeclarum autem Angelos propter intemperantiam suam in saeculum cecidisse de coelo, virgines propter castimoniam in coelum transisse de saeculo? — *De Virginibus,* lib. I, cap. VIII.

du ciel, eux-mêmes, comme le raconte l'Écriture, ont été dépossédés de leur grâce et de leur vertu (1).

Avec saint Jean Chrysostome (347-407), nous revenons à l'opinion de saint Césaire. La copie de la version grecque qu'il a sous les yeux, porte υἱοὶ τοῦ Θεοῦ, « fils de Dieu ». Il va rechercher le sens de cette expression. Il veut renverser les fables, réfuter les absurdités qui se débitent...

A ceux qui attribuent aux Anges l'appellation de « fils de Dieu », il lance ce défi : « D'abord qu'ils montrent l'endroit où les Anges sont appelés fils de Dieu! Mais ils n'en sont pas capables. Les hommes sont appelés fils de Dieu, c'est certain; quant aux Anges, jamais (2). »

Nous savons à quoi nous en tenir sur ce point : c'est dans cinq endroits, en dehors du chapitre vi de la Genèse, que les Anges sont ainsi dénommés. Nous ne nous arrêterons donc pas à l'assertion visiblement erronée de l'illustre et saint orateur.

Considérant dès lors comme prouvé que les « fils de Dieu » sont des hommes, saint Jean Chrysostome déclare que ces hommes sont les descendants de Seth et d'Énos. Pourquoi? Parce qu'il est dit de ce dernier patriarche, qu'« il espéra invoquer le nom du Seigneur Dieu ». Il attribue la dénomination de « fils des hommes » aux fils de Caïn et à leurs descendants, qui naquirent avant Seth.

Pendant ce temps, Sulpice-Sévère (363-406) continuait de raconter l'histoire traditionnelle de Anges épris des beautés humaines, et pères des géants (3).

(1) Non miraris hominem, et Angelis adaequandum judicas, plurimum vitae suae, immo a pueritia in divitiis, honoribus, imperiis demorantem, in multis tentationibus positum, semel tantum locum errori dedisse, et ei errori quo etiam Angeli coelorum, ut scriptura commemorat (Gen. vi, 2) de sua virtute et gratia dejecti sunt. — *Apologia prophetae David*, cap. i, n° 4.

(2) *Ut viderunt*, inquit, *filii Dei filias hominum*... Singulas dictiones diligenter consideremus, ne quid in fundo latens nos praetereat. Operae pretium enim fuerit bene scrutari hunc locum, ut subvertamus fabulas omnia inconsiderate loquentium : et primum efferenda ea quae dicere audent, et monstrata eorum quae ab illis dicuntur absurditate, germanus quoque scripturae sensus vestrae caritati aperiendus est, ut ne simpliciter et facile aures accommodetis tam blasphema dicentibus, et adversum capita sua blaterare audentibus. Asserunt enim hoc non de hominibus dictum esse, sed de Angelis : hos enim, aiunt, filios Dei appellavit. Primum ostendant, ubi Angeli filii Dei appellati sunt : sed non potuerunt unquam monstrare. Homines quidem filii Dei dicti sunt, Angeli autem nunquam... Prius docuimus vos, morem esse Scripturae, ut homines filios Dei vocet. Et quia isti a Setho originem trahebant, et ab ejus filio qui appellatus est Enos : dicit enim : *Iste speravit invocare nomen* Domini Dei : ab illo postea nati, vocati sunt filii Dei in divinis Scripturis, propterea quod eousque parentum virtutem operati sunt : filios autem Caïn et qui ex eo nati sunt, et qui ante Seth geniti fuerunt, filios hominum vocat. — *In cap.* vi *Gen. homil.* XXII, 2, 3. Cf. *In Psalm.* xlix, 1.

(3) Cum jam humanum genus abundaret, Angeli, quibus cœlum sedes erat, speciosarum

Jusqu'ici nous n'avons guère entendu que des Pères ou des écrivains ecclésiastiques qui ont étudié les Livres saints dans des traductions. La plupart du temps, ce sont des manuscrits de la version grecque des Septante qu'ils avaient sous les yeux, quand ce n'était pas une mauvaise traduction latine de celle-ci. Aucun n'a étudié, n'a discuté le texte hébreu; on pourrait même dire qu'aucun ne s'est présenté réellement en exégète, c'est-à-dire avec cette autorité que donnent la connaissance et la pratique du texte hébreu.

Mais voici saint Jérome (346-420). Lui, il a cette autorité qui en impose. Encore à notre époque, comme à la sienne, sa parole est écoutée avec respect par les exégètes catholiques; et, dans le camp même des rationalistes, il en est, et des plus sérieux, qui ne dédaignent pas de s'inspirer de ses interprétations.

Quelle est donc l'opinion du grand exégète sur la question des « fils de Dieu »? Bien peu de chose! On s'en étonnera; mais on comprendra et on admirera sa prudence.

A propos du verset : *Videntes autem filii Dei filias hominum*, saint Jérôme s'exprime ainsi : « Le mot *Elohim* est du nombre commun. Il désigne également *Dieu* et les *dieux;* c'est pour cela qu'Aquila, l'employant au nombre pluriel, se permit de traduire « les fils des dieux » : entendant par là les *dieux*, les *saints* ou les *Anges*... Symmaque, ajoute-t-il, a traduit par *fils des puissants* (1). » Et c'est tout.

Saint Jérôme ne donne donc pas son opinion sur les « Fils de Dieu ». Il ne s'offusque pas du sens de *dieux*, de *saints*, d'*Anges*, de *puissants* que leur donnent d'autres exégètes. Qu'on traduise par *Anges* ou par *saints*, il ne trouve rien à redire.

Le verset suivant : *Gigantes erant super terram...*, ne lui inspire que ces quelques réflexions. « Dans l'hébreu, il y a : *les tombants* (cadentes) : *étaient sur la terre*. Au lieu de *tombants* ou de *géants*, Symmaque traduit « violents ». Le nom de *tombants*, ajoute-t-il, convient aussi bien aux Anges qu'aux enfants des saints (2). »

forma virginum capti, illicitas cupiditates appetierunt; ac naturae suae originisque degeneres, relictis superioribus, quorum incolae erant, matrimoniis ac mortalibus miscuerunt. Hi paullatim mores noxios conferentes, humanam corrumpere progeniem. Ex quorum coitu Gigantes editi esse dicuntur, cum diversae inter se naturae permixtio monstra gigneret. — *Historia sacra*, lib. I.

(1) *Videntes autem filii Dei filias hominum, quia bonae sunt*, verbum hebraicum ELOIM (אלהים), communis est numeri : et *Deus* quippe et *dii* similiter appellantur : propter quod Aquila plurali numero, *filios deorum* ausus est dicere : Deos intelligens, Sanctos, sive Angelos. *Deus enim stetit in synagoga deorum: in medio autem deos discernit* (Psalm. LXXXI, 1). Unde et Symmachus istiusmodi sensum sequens ait : *Videntes filii potentium filios hominum* et reliqua.— *Liber hebraic. quaestion. in Genesim*, cap. VI, n° 2. (Migne, *Patr. lat.*)

(2) *Gigantes autem erant super terram...* In hebraeo ita habet : *Cadentes erant in terra*

Ainsi il ne répugne pas à saint Jérôme que les géants ou les êtres déchus, — les *cadentes*, comme il les appelle, — qui étaient sur la terre avant l'union des fils de Dieu et des filles de l'homme, aient été des Anges ; pas plus qu'il ne lui répugne de voir des Anges dans les fils de Dieu.

Nous sommes loin, avec cette exégèse si réservée, si simplement savante, de ces anathèmes lancés par certains prédécesseurs de l'illustre hébraïsant contre ceux qui avaient la témérité de hasarder qu'il se pourrait bien agir des Anges dans toute cette affaire.

Cependant, dans une question si grave et si préoccupante pour l'exégèse de cette époque, comment s'expliquer cette réserve, nous dirons même cette timidité, de saint Jérôme? Pour lui, hébraïsant, la lumière n'était-elle pas étincelante? Pour lui, le sens de l'expression *benê-elohim* n'était-il pas fixé? Mais il faut compter avec une intelligence placée entre le respect des livres saints et le sentiment que ceux-ci contiendraient l'erreur. Quelle torture! Comme on écarte le point qui a pu faire naître le doute! Des Anges s'unissant aux femmes! Le texte dit bien cela; mais est-ce possible, est-ce croyable? Des controverses s'élevaient : on se torturait l'esprit pour voir autre chose dans le texte. Que pouvait faire le véritable exégète dans ces circonstances? Donner le sens des mots, et se retirer. C'est ce que fit saint Jérôme.

Il eut encore une fois l'occasion d'aborder cette question, il la tourna.

C'est à propos de ce passage du Psaume CXXXII : *sicut ros Hermon qui descendit in montem Sion*. Il raconte que, d'après le livre apocryphe d'Énoch, c'est sur le mont Hermon que descendirent les fils de Dieu, lorsqu'ils vinrent pour s'allier aux filles de l'homme. Il est déjà assez remarquable que saint Jérôme dise les « fils de Dieu », alors que le livre d'Énoch parle toujours des « Anges ». Mais il ne fait pas d'autre observation, si ce n'est que ce livre est apocryphe et qu'il ne le cite que comme souvenir. Puis de là, il prend à partie Origène qui, dans ce passage du livre d'Énoch voyant un « confirmatur » du dogme manichéen, interprète cette descente des fils de Dieu vers les filles de l'homme, comme étant la descente des âmes dans les corps (1).

in diebus illis, id est, ANNAPHILIM (הנפלים), *Et post haec ut ingrediebantur filii deorum ad filias hominum et generabant eis : hi erant fortes a principio viri nominati.* Pro cadentibus, sive gigantibus, *violentos* interpretatus est Symmachus. Et Angelis autem et sanctorum liberis convenit nomen cadentium. — *Ibid.*, vers. 4.

(1) *Sicut ros Hermon qui descendit in montem Sion. Ros Hermon.* Legimus in quodam libro apocrypho (Enoch), eo tempore quo descendebant filii Dei ad filias hominum, descendisse illos in montem Hermon et ibi inisse pactum, quomodo venirent ad filias hominum, et sibi eas sociarent. Manifestissimus liber est, et inter apocryphos computatur, et veteres interpretes de ipso locuti sunt : nonnulla autem nos diximus : non in auctoritatem, sed in commemorationem. *Sicut ros Hermon, qui descendit in montem* Sion. Legi in cujusdam

Est-il admissible que, si saint Jérôme eût été persuadé que par « fils de Dieu » il fallût nécessairement entendre les « fils de Seth », il ne l'eût pas dit et n'eût pas protesté énergiquement contre ceux qui traduisent par « Anges », alors surtout qu'il protestait contre l'interprétation allégorique d'Origène?

La réserve du savant exégète est pour nous très significative; elle doit être prise en considération.

Saint Augustin (354-430) ne se présente pas avec la même autorité que son éminent contemporain. Ignorant l'hébreu, peu familiarisé avec le grec, n'ayant à son usage que de mauvaises traductions latines, son exégèse devait souffrir de ces lacunes de son éducation.

A son époque, on était assez porté, comme dans les siècles précédents, à voir des « Anges » dans les « fils de Dieu ». Des versions grecques et latines contenaient, en grand nombre, l'expression « Anges »; d'autres, c'était la minorité, s'en tenaient au mot-à-mot « fils de Dieu » (1). Il en était même, — et c'était le cas de la version suivie par saint Augustin (2), — où l'on lisait « Anges » au verset 2 de ce chapitre VI de la Genèse, et « fils de Dieu », au verset IV.

« Dans la même Écriture, dit en effet le saint Docteur, là où il est raconté que les filles des hommes furent aimées des fils de Dieu, ceux-ci sont également appelés Anges de Dieu. Il en résulte que pour beaucoup ce ne sont pas des hommes, mais des Anges (3). »

Ceux auxquels il répugnait de voir les Anges tomber dans des fautes charnelles s'autorisaient au contraire de ces divergences de traduction, pour résoudre la question en disant que ces personnages étaient des hommes justes, qui purent également être appelés Anges, comme

libro (Origenis), de isto libro apocrypho suam haeresim confirmantis. Quid enim dicit? Filii, inquit, Dei qui de coelis descendebant, venerunt in Hermon, et concupierunt filias hominum. Angeli, inquit (Origenes), sunt de coelestibus descendentes, et animae quae desideraverunt corpora. Siquidem corpora filiae hominum sunt. Vidistis quomodo Manichaei dogma consurgit? Sicut Manichaei dicunt animas desiderasse corpora humana, et sociatas esse voluptati corporum : sic et isti qui dicunt Angelos desiderasse corpora, hoc est, filias hominum, nonne vobis videntur idipsum dicere, quod et Manichaei? Longum est nunc contra illos dicere : sed tantummodo judicare volui, de quo volumine quasi per occasionem istius, suum dogma confirmant. — *In Psalm.* CXXXII.

(1) Quamvis nonnulli et latini et graeci codices non Angelos habeant, sed filios Dei. — *Quaest.* 3 *in Genesim.* — Et septuaginta quidem interpretes et Angelos Dei dixerunt istos et filios Dei : quod quidem non omnes codices habent; nam quidam nisi filios Dei non habent. — *De civit. Dei*, lib. XV, cap. XXIII, n. 3.

(2) Voici le texte, tel que le donne saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, lib. XV, cap. XXIII, 2 : « Videntes autem *Angeli Dei* filias hominum, quia bonae sunt, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant... Gigantes autem erant super terram in diebus illis: et post illud eum intrarent *filii Dei* ad filias hominum. »

(3) In eadem scriptura, ubi dicti sunt dilexisse filios hominum filii Dei, iidem dicti sunt

il est écrit de saint Jean : *Ecce ego mitto Angelum meum* (1).

Saint Augustin, impuissant à démêler la vérité au milieu de versions si différentes, exposait ainsi les deux opinions, sans trop prendre parti pour l'une ou pour l'autre. Si finalement il se prononcera contre les « Anges de Dieu », ce n'est pas l'étude de l'expression hébraïque, ce n'est pas la question exégétique, qui le poussera à cette solution. Nous allons le voir. La grande préoccupation du saint Docteur est de savoir si ce commerce charnel des Anges est possible.

« Comment, se demande-t-il d'abord, des hommes ont-ils pu donner naissance à des Géants? Comment les fils de Dieu ont-ils pu se mêler aux filles de l'homme, si ce sont des Anges et non des hommes (2). »

La réponse à la première question n'embarrasse nullement saint Augustin. Il ne trouve rien de bien merveilleux à voir des hommes donner le jour à des géants, puisque, de son temps, il existait des hommes et même des femmes d'une taille extraordinaire. C'est pourquoi il répond sur la seconde question, que ceux qu'on appelle « Anges » ou « fils de Dieu » dans la Genèse, sont plus probablement des hommes justes, tombés par concupiscence, plutôt que des Anges qui, dépourvus de chair, n'ont pu s'abaisser à un tel péché.

« Cependant, ajoute-t-il aussitôt, on a dit tant de choses de certains démons impudiques, qu'il n'est pas facile de se prononcer sur ce point (3) ».

Voilà donc Augustin revenu à son incertitude.

Dans la *Cité de Dieu*, il fait un nouvel effort : il reprend plus en grand la question.

Il la pose ainsi : « Les Anges, qui sont des esprits, peuvent-ils tomber dans l'incontinence charnelle (4)? » Déjà il l'avait posée au livre III (5),

etiam Angeli Dei. Unde illos multi putant non homines fuisse, sed Angelos. — *De civit. Dei*, lib. XV, cap. XXII, in finem.

(1) ... Quos (filios Dei) quidam ad solvendam istam quaestionem, justos homines fuisse crediderunt, qui potuerunt etiam Angelorum nomine nuncupari. Nam de homine Joanne scriptum est : *Ecce ego mitto Angelum meum...* — *Quaest.* 3 *in Genes.*

(2) Sed hoc movet, quomodo vel ex hominum concubitu nati sunt gigantes, vel feminis miscere se potuerunt, si non homines, sed Angeli fuerunt. — *Ibid.*

(3) Sed de gigantibus, id est, nimium grandibus atque fortibus, puto non esse mirandum quod ex hominibus nasci potuerunt; quia et post diluvium quidam tales fuisse reperiuntur; et quaedam corpora hominum in incredibilem modum ingentia, nostris quoque temporibus exstiterunt, non solum virorum, verum etiam feminarum. Unde credibilius est homines justos appellatos vel Angelos, vel filios Dei, concupiscentia lapsos peccasse cum feminis, quam Angelos carnem non habentes usque ad illud peccatum descendere potuisse : quamvis de quibusdam daemonibus, qui sint improbi mulieribus, a multis tam multa dicantur, ut non facile sit de hac re definienda sententia. — *Ibid.*

(4) Utrum possint Angeli, cum spiritus sint, corporaliter coire cum feminis? — *De civit. Dei*, lib. XV, cap. XXIII, 1.

(5) *Ibid.*, lib. III, cap. V.

mais sans oser la résoudre. Il y revient au livre XV avec l'intention formelle d'y répondre.

Après en avoir appelé au témoignage de la sainte Écriture, qui montre les Anges apparaissant avec des corps visibles et même tangibles, saint Augustin va chercher des témoignages qu'on sera peut-être étonné de voir évoquer par un évêque chrétien; témoignages auxquels, cependant, il n'hésite pas à accorder une grande autorité.

Il donne, comme étant l'opinion commune, et comme ayant été expérimenté par beaucoup de personnes dignes de foi, ce qui est dit des Silvains, des Faunes et autres esprits incubes. « Ceux qui l'assurent, ajoute-t-il, sont si nombreux et si considérables, qu'il serait, croyons-nous, imprudent de le nier. »

Comment, après cela, l'évêque d'Hippone oserait-il déterminer si quelque esprit revêtu d'un corps aérien ne serait pas capable de telles horreurs (1)?

Après s'être laissé aller si loin dans les concessions, Augustin sera saisi de frayeur en réfléchissant aux conséquences. Alors les Anges de Dieu seraient tombés dans de telles faiblesses! Est-ce possible?

Non, dira-t-il, ce n'est pas possible. Ces personnages appelés Anges et fils de Dieu ne peuvent être que des hommes. Et il voit cette dernière opinion confirmée par le texte : « Mon esprit ne demeurera pas toujours en ces hommes, parce qu'ils sont chair. » Ils étaient hommes par la nature, et Anges et fils de Dieu par la grâce (2). Ces fils de Dieu, descendants de Seth, selon la chair adhérèrent à la cité terrestre des hommes, par mépris de la justice (3).

(1) Apparuisse tamen hominibus Angelos in talibus corporibus, ut non solum videri, verum etiam tangi possent, eadem verissima scriptura testatur. Et quoniam creberrima fama est, multique se expertes, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non est, audisse confirmant Silvanos et Faunos, quos vulgo Incubos vocant, improbos saepe exstitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregisse concubitum; et quosdam daemones, quos Drusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiae videatur : non hic aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus elemento aereo corporati (nam hoc elementum etiam cum agitatur flabello, sensu corporis tactuque sentitur), possint etiam hanc pati libidinem, ut quomodo possunt, sentientibus feminis misceantur. — *De civit. Dei*, lib. XV, cap. XXIII, 1.

(2) Dei tamen Angelos sanctos nullo modo illo tempore sic labi potuisse crediderim... Non autem illos ita fuisse Angelos Dei, ut homines non essent, sicut quidam putant, sed homines procul dubio fuisse, scriptura ipsa sine ambiguitate declarat. Cum enim praemissum esset, quod *videntes Angeli Dei filios hominum...*, mox adjunctum est, *Et dixit Dominus : Non permanebit spiritus meus in hominibus his in aeternum, propter quod caro sunt.* Spiritu quidem Dei fuerant facti Angeli Dei et filii Dei : sed declinando ad inferiora, homines dicentur naturae, non gratiae; dicuntur et caro, desertores spiritus et deserendo deserti. — *Ibid.*, cap. XXIII, 1 et 3.

(3) Igitur secundum Scripturas canonicas hebraeas atque christianas, multos gigantes ante diluvium fuisse, non dubium est, et hos fuisse cives terrigenae societatis hominum; Dei au-

C'est donc après toutes sortes d'hésitations, malgré des concessions dangereuses, et contradictoirement avec des prémisses qu'il a posées lui-même, que le saint Docteur arrive à repousser l'opinion que les « fils de Dieu » pourraient bien être des Anges.

Après saint Augustin, on n'admettra plus guère qu'il s'agisse d'Anges au chapitre VI de la Genèse. La répugnance qu'inspire l'union d'êtres spirituels avec des êtres corporels servira, en dehors de toute exégèse, de raison pour repousser cette croyance de quatre siècles.

Faisons quelques pas dans le cinquième siècle.

Saint Cyrille d'Alexandrie (376-444), tout en reconnaissant que certains exemplaires portent « Anges de Dieu » et non « fils de Dieu », s'indignera et traitera de sots ceux qui admettent que des esprits supérieurs à la chair puissent être atteints par les sensations charnelles. Pour lui, les « filles des hommes », ce sont les filles de Caïn, et les « fils de Dieu », les descendants de Seth et d'Enos. Et si ces derniers sont appelés « fils de Dieu », c'est parce que leur père Enos fut considéré comme Dieu par ses contemporains, comme il est écrit : « Il espéra être nommé du nom de Dieu (1) ».

Fous et stupides, telles sont les épithètes dont Théodoret (423-458) décore ceux qui veulent voir des Anges dans les « fils de Dieu ». C'est pour excuser leur propre intempérance, ne craint-il pas de dire, qu'ils veulent rendre les Anges coupables de ce crime (2).

Dans son ardeur, le pieux écrivain oubliait que ce sont des Pères, et des plus respectables, et des plus austères, qui ont soutenu ce sentiment.

Théodoret ne cherche pas la justification de sa manière de voir dans l'étude de l'expression hébraïque « fils de Dieu », pas plus d'ailleurs que ceux qui avant ou après lui adoptèrent la même opinion.

Cependant, il fait une étude de contexte qui présente une certaine apparence de logique.

S'il est écrit : « Mon esprit ne demeurera pas toujours dans *ces hommes* parce qu'ils sont chair; leur vie sera de cent vingt ans », il ne peut s'agir, conclut-il, des Anges qui sont d'une nature non corpo-

tem filios, qui secundum carnem de Seth propagati sunt, in hanc societatem deserta justitia declinasse. — *De civit. Dei*, cap. XXIII, 4.

(1) *Glaphyror. in Genesim*, lib. II; *Contra Anthropomorph.*, lib. I, cap. XVII; *Adv. Julianum*, lib. IX.

(2) Quidam nimis stupidi et stolidi existimarunt eos Angelos esse, putantes, suae forsan intemperantiae patrocinium se habituros, si Angelos ejusdem criminis reos tenerent. Oportebat autem eos audisse Deum omnium ita dicentem : *Non permanebit spiritus meus in hominibus illis in aeternum, quia carnes sunt. Erunt autem dies illorum centum viginti anni :* et inde perspicere naturam incorpoream carnes non habere neque Angelos vitam habere tempore definitam : immortales enim creati sunt.... Quod si Angeli filiabus hominum permixti essent injuria affecti, quia vi horum filias corrupissent. Injuriam quaeque passi essent a Deo

relle, non charnelle, et qui ont été créés immortels. Les hommes auraient été insultés par les Anges dans leurs filles, et ils auraient été punis injustement par Dieu à la place des Anges : telle est pour Théodoret la conséquence fatale de l'opinion contraire à la sienne.

Aussi veut-il voir dans les « fils de Dieu » les descendants de Seth par Énos, lequel à cause de sa piété aurait reçu de sa parenté le surnom de Dieu (1).

*
* *

Arrêtons ici notre examen patristique.

Les principaux écrivains des quatre premiers siècles ont défilé sous nos yeux avec leurs ouvrages.

Nous pouvons les classer, et résumer comme il suit leurs opinions.

1° Sans parler de Philon et de Josèphe, saint Justin, Tatien, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Tertullien, saint Irénée, Origène, Jules Africain (malgré une légère hésitation), saint Cyprien, Commodien, saint Méthodius, Lactance, Eusèbe, saint Ambroise et Sulpice-Sévère, — en tout *quinze* écrivains chrétiens, — enseignent absolument que les « fils de Dieu » du chapitre VI de la Genèse sont des « Anges » ; que ces Anges se sont unis aux « filles de l'homme » et ont donné naissance aux géants.

2° Saint Jérôme, le savant hébraïsant, garde la plus grande réserve sur ce sujet. Il se contente de laisser entendre que le texte hébreu est loin de répugner à l'opinion précédente.

3° Saint Augustin, après de nombreuses hésitations et contradictions, se déclare finalement contre les « Anges » en faveur des « fils de Seth ».

4° Enfin saint Césaire, Philastre, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie et Théodoret, — en tout *cinq*, — protestent, dans un langage très énergique, contre l'abominable attribution aux Anges de péchés commis par des hommes, les descendants de Seth.

La tradition patristique, c'est-à-dire l'enseignement de la grande majorité des Pères et des écrivains ecclésiastiques de ces quatre siècles, est donc favorable à la croyance de l'union des Anges avec les filles de l'homme.

creatore, eo quod pro Angelis, qui libidinosi fuerant, ipsi puniti essent. — (*Quaest. in Genesim : interrogat.* XLVII.)

(1) Cum narrasset Moses, quomodo Seth ex Adam natus esset, ex Seth autem Enos, subjunxit : *Ille speravit invocare nomen domini Dei.* Quod quidem Aquila interpretatus est sic : Tunc cœptum est vocari nomine Domini. Subindicat autem sermo ille quod, propter pietatem primus hic divinam appellationem sortitus est, et a cognatis vocatus est Deus. Unde

A quoi attribuer cette croyance si générale? Est-ce à l'étude de l'expression hébraïque *benê-Elohim*, « fils de Dieu »?

Nullement!

Nous l'avons dit, ces écrivains ignoraient, pour la plupart, l'hébreu. Mais les versions grecques ou latines dont ils se servaient portaient le mot « Anges ». N'était-ce déjà pas suffisant? Cependant, ce qui a peut-être aussi contribué à populariser et à maintenir cette opinion, c est l'ouvrage qui porte le titre de *Livre d'Énoch* et qui raconte avec grands détails les frasques des Égrégores sur la terre.

Pour que notre étude soit complète et fructueuse, nous allons maintenant exposer ce que ce livre contient sur la question qui nous intéresse. On constatera en même temps son influence sur les Pères et peut-être même dans des ouvrages apostoliques.

CHAPITRE III

LE LIVRE D'ÉNOCH.

Le *Livre d'Énoch* est un écrit qui se donne comme l'œuvre même de ce patriarche antédiluvien.

D'origine juive, il semble avoir été composé, du moins dans ses parties principales, dans le second siècle avant Jésus-Christ. Jusqu'à la fin du siècle dernier, on n'en connaissait que quelques fragments, précieusement recueillis par Fabricius (1).

En 1773, Bruce rapportait d'Égypte trois manuscrits contenant la version éthiopienne complète du *Livre d'Énoch*. A des intervalles différents, le texte éthiopien fut traduit, en latin par Sacy (2), en anglais par R. Laurence (3), et en allemand par Dillmann (4).

Mais voilà que tout récemment, en 1887, en fouillant l'ancien cimetière chrétien d'Akhmîm, en Égypte, on a découvert, dans le tombeau d'un moine, avec des fragments de l'Évangile et de l'Apocalypse de saint Pierre, les trente-deux premiers chapitres du livre du patriarche antédiluvien (5).

La découverte de ce manuscrit, — que M. Bouriant ne croit pas devoir faire remonter au delà du huitième siècle ou descendre plus bas que

qui ex eo nati sunt *filii Dei* : quemadmodum et nos quoque ex nomine Christi domini nuncupamur Christiani. (*Ibidem.*)

(1) *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti* ; Hambourg et Leipzig, 1713.

(2) Dans le *Magasin encyclopédique* ; an VI (1800).

(3) *The book of Enoch the prophet* ; Oxford, 1821, 1833 et 1838.

(4) *Das Buch Henoch* ; Leipzig, 1853.

(5) *Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint*

le douzième siècle, — n'apporte pas de grandes modifications à ce qu'on savait jusqu'alors de l'écrit attribué à Énoch. On constate, entre cette version grecque et les quelques fragments également grecs donnés par le Syncelle et autres, une différence quant à la forme, qui prouverait l'existence de deux versions grecques. Mais le fond étant le même dans toutes les versions, nous n'avons pas à nous préoccuper de ces variantes de détail.

Le *Livre d'Énoch* complet, tel qu'il est donné par la version éthiopienne, comprend cent cinq chapitres.

Nous ne pouvons mieux faire que d'emprunter au savant article de M. l'abbé Batiffol sur les *Apocalypses apocryphes* (1), le résumé très précis de cet ouvrage :

« Le *Livre d'Énoch* a été partagé en cent cinq chapitres répartis en cinq sections, plus un préambule et un épilogue. Première section (ch. VI-XXXVI) : récit de la chute des anges et de l'origine de la race des géants; récit du ravissement d'Énoch au ciel et description de ce qu'il y voit. Deuxième section (ch. XXXVI et LXXI) : trois paraboles précédées d'un court prologue : visions messianiques et eschatologiques d'Énoch, interrompues par un intermède (ch. LXIV-LXVIII) sur les visions de Noé. Troisième section (ch. LXXII-LXXXII) : vision de la physique du monde, explication du mouvement des astres, des vents, etc. Quatrième section (ch. LXXXIII-XCI) : vision historique d'Énoch, la succession des règnes et des semaines d'années jusqu'à la réalisation des promesses messianiques. Cinquième section (ch. XCII-CV) : harangue d'Énoch à ses enfants. Fin. »

Nous n'avons à nous occuper que de la partie qui court du chapitre VI au chapitre XI, c'est-à-dire de la partie qui raconte la chute des Anges et l'origine de la race des géants.

Nous nous inspirerons généralement des traductions que MM. Bouriant et Lods (2) ont données des fragments grecs trouvés en Égypte, et qu'on est convenu d'appeler le « texte de Gizèh ». Nous ne ferons d'exception que pour le verset concernant le mont Hermon, que nous emprunterons à la version du Syncelle, attendu que le texte de Gizèh en a été privé par la faute d'un copiste distrait (3).

Pierre, par U. Bouriant, dans les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française du Caire*, t. IX; Paris, 1892.

(1) *Dictionnaire de la Bible;* Paris, 1892.

(2) A. Lods, *Le Livre d'Hénoch;* Paris. 1892.

(3) Le copiste, trompé par la répétition d'un même mot qui se trouve dans le verset 5 et dans le verset 6, a sauté de la fin du premier à la fin du second.

LIVRE D'ÉNOCH.

La chute des Anges et l'origine des géants.

Ch. VI. — 1. Et lorsque les fils des hommes se furent multipliés, dans ces jours-là, il arriva qu'il leur naquit des filles gracieuses et belles.

2. Et les Anges, fils du Ciel les virent, et les désirèrent, et se dirent les uns aux autres : « Allons! choisissons-nous des femmes parmi les hommes et engendrons-nous des enfants. »

3. Et Sémiazas, qui était leur chef, leur dit : « Je crains que vous ne vouliez pas mener à terme cette entreprise, et je serai seul responsable d'un grand péché. »

4. Ils lui répondirent donc tous : « Jurons tous par serment et engageons-nous tous par de mutuelles imprécations à ne pas abandonner ce dessein, jusqu'à ce que nous l'ayons accompli et que nous ayons mené à terme cette entreprise. »

5. Alors ils jurèrent tous ensemble et s'engagèrent réciproquement par des imprécations. Or ceux-ci étaient au nombre de deux cents qui, au temps de Jared, descendirent sur le sommet de la Montagne d'Hermonim (1).

6. Et on a appelé cette montagne Hermon, parce qu'ils jurèrent et s'engagèrent réciproquement par des imprécations en cet endroit.

7. Or voici les noms de leurs chefs : Sémiazas, leur chef, Arathak, Kimbra, Sammanè, Daniel, Arédrôs, Semiel, Zoriel, Khokhariel, Ézéchiel, Batriel, Sathiel, Atriel, Tariel, Barakiel, Ananthna, Thoniel, Mariel, Aseal, Rakiel, Touriel.

8. Tels sont leurs dix chefs.

Ch. VII. — 1. Et ils prirent pour eux des femmes : tous, ils se choisirent des femmes et ils se mirent à les fréquenter et à forniquer avec elles; et ils leur apprirent (2) la préparation des philtres et les incantations et les recettes pour couper les racines, et ils leur montrèrent les simples.

2. Elles, ayant conçu, mirent au monde des géants énormes,

3. Dont la taille était de 3.000 coudées, et qui dévoraient les produits du travail des hommes; mais lorsque les hommes ne purent plus suffire à les alimenter,

4. Les géants osèrent s'élever contre eux, et les dévorèrent.

5. Et ils commencèrent à s'en prendre aux oiseaux, aux bêtes, aux reptiles et aux oiseaux, et à se manger la chair les uns des autres et à en boire le sang.

6. Alors la terre se révolta contre les transgresseurs.

Ch. VIII. — 1. Azaël apprit aux hommes à faire des épées, et des armes, et des boucliers, et des cuirasses, enseignements des Anges; et il leur montra les métaux et l'art de les travailler, et les bracelets et les objets de parure et l'antimoine et le fard pour teindre les paupières (3), et les diverses pierres précieuses et les substances colorantes (4).

2. Et l'impiété s'accrut; et ils se prostituèrent, et s'égarèrent, et se corrompirent dans toutes leurs voies.

3. Sémiazas enseigna les incantations et les recettes pour couper les racines; Armarôs, le moyen de rompre les charmes; Rakiel, les connaissances astrologiques (5);

(1) Cf. S. Hilaire, *In* CXXXIII *Psalm.*; S. Jérôme, *In Psalm.* CXXXII.

(2) Cf. Clément d'Alex., *Stromata*, lib. V, cap. I; S. Justin, *Apologia*, II, n. 5.

(3) Cf. Tertullien, *De cultu feminarum*, lib. I, cap. II; lib. II, cap. X; S. Cyprien, *De disciplina et habitu Virg.*

(4) Cf. Tertullien, *ibid.*; Commodien, *Instruct. adv. gentium deos*, III.

(5) Cf. Tatien, *Oratio contra Graecos*, n. 8; Jules Africain, *Chronographia*, lib. II; Lactance, *Divin. Institut.*, lib. II, cap. XV.

Kokhiel, la science des signes; Sathiel, l'observation des astres; Sériel, la connaissance de la lune.

4. Les hommes donc périssant, leur voix s'éleva vers le ciel.

Ch. IX. — 1. Alors Michel, et Ouriel, et Raphaël, et Gabriel, ayant abaissé leurs regards, virent du haut du ciel beaucoup de sang se répandant sur la terre.

2. Et ils se dirent les uns aux autres : « L'écho des cris de ceux qui sont sur la terre vient jusqu'aux portes du ciel.

3. « Les âmes des hommes demandent justice; ils disent : Présentez notre cause au Très-Haut. »

4. Et ils dirent au Seigneur : « Tu es le Seigneur des seigneurs, et le Dieu des dieux, et le roi des mondes; le trône de ta gloire subsistera dans tous les âges du monde et ton nom saint sera grand et béni par tous les siècles.

5. « Car c'est toi qui as fait toutes choses et qui possèdes toute la puissance et tout devant toi est clair et sans voile (1). . . . . .

. . . . . .

11. « Et toi, tu sais toutes choses avant qu'elles aient lieu; et tu vois ceci; et tu les laisses agir et tu ne nous dis même pas ce qu'il faut leur faire pour cela. »

Ch. X. — 2. Alors le Très-Haut, le grand Saint prit la parole à ce sujet, et il parla et dit en envoyant Istraël au fils de Lamech :

2. « Dis-lui en mon nom : « Cache-toi », et révèle-lui la fin imminente, dis-lui que la terre entière est perdue, et qu'il va se produire une inondation de toute la terre et qu'elle anéantira tout ce qui s'y trouve.

3. « Et apprends-lui comment il pourra échapper, de façon que sa race demeure pour tous les âges du monde. »

4. Et à Raphaël il dit : « Lie Azaël pieds et poings et jette-le dans les ténèbres. Et ouvre le sol du désert qui est dans le Dadouël et précipite-le là.

5. « Et mets sous lui des pierres dures et aiguës, et couvre-le de ténèbres, et qu'il habite là pendant les siècles; bouche ses yeux, et qu'il ne voie point la lumière.

6. « Et au jour du jugement, il sera emmené dans la fournaise,

7. « La terre que les Anges ont corrompue sera guérie; montre le moyen de guérir la terre, pour que l'on guérisse la blessure, afin que tous les fils des hommes ne périssent pas par la révélation de tout le mystère que les Vigilants (2) ont révélé et qu'ils ont enseigné à leurs fils.

8. « Et toute la terre a été réduite en désert, corrompue par les œuvres de l'enseignement d'Azaël; inscris à son compte tous les péchés. »

9. Et à Gabriel le Seigneur dit: « Va vers les bâtards, vers les enfants illégitimes et les fils de la prostitution; et fais disparaître les fils des Vigilants d'entre les hommes. Engage-les dans une lutte meurtrière; car de longs jours ne leur sont pas réservés.

10. « Et leurs pères feront toutes sortes de prières aussi à leur sujet; car ils espèrent qu'ils vivront éternellement et que chacun d'eux vivra cinq cents ans. »

11. Et il dit à Michel : « Va et annonce à Sémiazas et aux autres qui sont avec lui que, en s'unissant aux femmes, ils se sont souillés avec elles dans leur impureté.

12. « Et lorsque leurs fils auront été égorgés et qu'ils auront vu l'anéantissement de ceux qui leur sont chers, lie-les pour soixante-dix générations dans les vallées de la

(1) Nous passons les versets 6, 7, 8, 9, et 10, dans lesquels les Archanges résument au Seigneur ce que les mauvais Anges ont fait sur la terre.

(2) Ἐγρήγοροι, les *Égrégores*, ou *Vigilants*, sont ces Anges qui, chargés de veiller sur la terre, se seraient prostitués comme le prétend le livre d'Énoch.

terre jusqu'au jour de leur jugement et de la consommation, jusqu'à ce que soit accompli le jugement du siècle des siècles.

13. « Alors ils seront emmenés dans le gouffre de feu et dans la torture et dans la prison où l'on est enfermé pour l'éternité.

14. « Et quiconque sera brûlé (1) et anéanti désormais, sera enchaîné avec eux jusqu'à la consommation des générations.

15. « Anéantis tous les esprits des Vigilants, parce qu'ils ont maltraité les hommes.

16. « Et fais disparaître de la terre toute l'injustice; et que toute œuvre mauvaise prenne fin; et que la plante de la justice et de la vérité paraisse; elle sera plantée avec allégresse pour l'éternité.

17. « Et maintenant tous les justes échapperont et resteront en vie jusqu'à ce qu'ils aient mis au monde des milliers d'enfants; et tous les jours de leur jeunesse, ainsi que leur sabbat, il les passeront dans la paix. »

Ce que nous venons de transcrire suffit pour le but que nous nous proposons.

Ce *Livre d'Énoch*, dont la critique fait remonter la composition au deuxième siècle avant Jésus-Christ, représente la tradition juive sur le sens des premiers versets du chapitre VI de la Genèse, laquelle, d'ailleurs, est confirmée par les plus anciens manuscrits des Septante et par les témoignages de Josèphe et de Philon.

Cette tradition donne à l'expression *Benê-Elohim* le sens d'«Anges »; et elle continua à être admise, nous l'avons vu, pendant les quatre premiers siècles de l'Église.

En lisant ce curieux récit de la chute des Anges, n'a-t-on pas été frappé d'y retrouver la plupart des idées étranges qu'on venait de lire dans les écrivains chrétiens de ces premiers siècles? A la hâte, nous en avons noté quelques-unes.

Peut-on mettre en doute que ce soit dans ce *Livre d'Énoch* que les Pères puisaient leurs informations? Serait-il imprudent d'avancer que, pour quelques-uns, cet écrit se trouvait presque sur le même pied que les livres canoniques?

Examinons ce point.

Nous ne ferons que citer, dans l'ordre chronologique, les Pères et écrivains ecclésiastiques qui, sans nommer le *Livre d'Énoch*, y ont fait des emprunts évidents.

C'est, au deuxième siècle, saint Justin (2), Tatien (3), Athénagore (4), Clément d'Alexandrie (5).

Au troisième siècle, saint Irénée résume en quelque lignes tout le

(1) Dans le Syncelle on lit « condamné » au lieu de « brûlé ».
(2) *Apologia* II, n° 5.
(3) *Oratio contra Graecos*, n° 8.
(4) *Legatio pro Christianis*, n° 24.
(5) *Stromata*, lib. V, cap. I.

Livre d'Énoch. « Énoch, dit-il, quoique non circoncis, plut à Dieu, et quoique homme, il fut chargé d'une mission auprès des Anges. Il fut enlevé et il est conservé jusqu'ici comme témoin du jugement de Dieu, parce que les Anges devenus transgresseurs tombèrent en jugement sur la terre, tandis que l'homme, devenu agréable, fut transporté dans le salut (1). »

Tertullien ne se contente pas de faire de nombreux emprunts à l'écrit du patriarche antédiluvien (2); il s'exprime d'une façon très catégorique sur l'authenticité de cette production.

« Je sais, dit-il, que l'écrit d'Énoch n'est pas reçu par certains, parce qu'il n'est pas admis dans le canon juif. Mon opinion est qu'ils n'ont pas réfléchi que cet écrit, composé avant le déluge, a pu survivre au cataclysme terrestre qui détruisit tout. Si c'est là la raison, qu'ils se souviennent que le petit-fils de cet Énoch fut Noé, lequel survécut au déluge. Par souvenir de famille et tradition héréditaire, il avait très bien su la grâce dont Dieu avait favorisé son ancêtre, ainsi que ses prophéties, puisque Énoch ne recommanda rien autre chose à son fils Mathusalem que la transmission de cette connaissance à sa postérité. En conséquence, Noé put, sans doute, lui succéder dans la charge de prophète, d'autant plus qu'il ne pouvait se taire ni sur la conduite de Dieu qui l'avait conservé, ni sur la gloire même de sa famille. Si l'on n'admettait pas facilement ce raisonnement, en voici un autre : on put le reformer de mémoire après qu'il eut été détruit par la violence du cataclysme; de même que, après la destruction de Jérusalem par les Babyloniens, Esdras, c'est un fait, refit tout l'ensemble de la littérature juive. D'ailleurs, par là même, que dans cet écrit, Énoch prophétise sur le Seigneur, nous ne pouvons rejeter absolument rien de ce qui nous appartient. Car nous lisons que toute Écriture propre à édifier est divinement inspirée. On peut croire que c'est à cause de cela que les Juifs rejettent cet écrit, comme ils rejettent presque tous ceux qui font allusion au Christ. Qu'on ne s'étonne pas, en tous cas, s'ils n'ont point reçu ces écritures qui parlent de lui : ils ne devaient pas le recevoir lui-même, lorsqu'il leur parlerait. Ajoutez qu'Énoch a de l'autorité auprès de l'apôtre Jude (3) ».

Voilà ce qu'écrivait Tertullien, environ 200 ans après Jésus-Christ. Il n'émet pas le moindre doute sur l'authenticité du *Livre d'Énoch,* il le place sur le même rang que les livres inspirés et lui donne une antiquité antédiluvienne.

(1) *Contra haereses,* cap. XVI.
(2) *De cultu feminarum,* lib. I, cap. II; lib. II, cap. X; *De idololatria,* cap. IX.
(3) *De cultu feminarum,* lib. I, cap. III.

Ce n'est pas une opinion propre à lui seul que Tertullien expose; c'est l'opinion de la majorité des chrétiens de son temps : « quelques-uns ne l'admettent pas, dit-il : *non recipi a quibusdam* ». Il se sent très fort à combattre cette minorité, attendu que celle-ci n'appuie son sentiment que sur le mauvais prétexte que ce livre n'est pas admis par les Juifs : *quia nec in armarium judaicum admittitur*. C'était bien, en effet, contre une minorité qu'avait à se défendre le grand apologiste chrétien. N'avons-nous pas déjà donné toute une liste de Pères qui, avant lui, ont fait des emprunts au *Livre d'Énoch*, comme à un livre sacré?

Dans la minorité combattue par Tertullien, on trouverait Origène. Si cet écrivain n'hésite pas à citer un passage d'Énoch, comme on cite un texte de prophète (1), il hésite à lui reconnaître le caractère de livre sacré (2). La cause de cette réserve pourrait bien être celle qu'indiquait Tertullien, la non-réception du *Livre d'Énoch* dans le canon des Juifs. A propos de la parole du prophète : *Celui qui fit la multitude des astres, leur donna à chacun un nom*, Origène s'exprime, en effet, ainsi : « Plusieurs de ces noms sont contenus dans les opuscules appelés secrets et mystères d'Énoch; mais comme ces opuscules ne semblent pas avoir eu d'autorité chez les Hébreux, pour le moment nous différerons de donner comme exemples les noms qu'ils citent (3) ».

Ailleurs, il déclare que ces écrits d'Énoch ne sont pas entièrement considérés comme divins dans les Églises (4); laissant entendre par là que certaines parties passaient pour inspirées parmi les chrétiens de son temps.

A la même époque, d'ailleurs, Jules Africain consacrait aux Égrégores un des livres de sa *Chronographie* (5), dans lequel se trouve résumé tout l'enseignement de l'écrit attribué à Énoch.

Il en est de même de saint Cyprien (6) et de Commodien (7).

Au quatrième siècle, c'est encore sous l'influence du *Livre d'Énoch* qu'écrit Lactance (8).

Cependant, au fond de la Gaule, saint Hilaire ne semble pas très bien connaître cet ouvrage. « Je ne sais quel livre raconte que les Anges descendirent sur le mont Hermon. » C'est avec ce dédain qu'il traite le *Livre d'Énoch*, dont il rejette la canonicité en déclarant qu'on ne

(1) *Periarchon*, lib. IV, cap. ult.
(2) *Si cui placet admittere librum ut sanctum*. (*In Johannem*.)
(3) *In Num.*, XXXIV *homil.* 28.
(4) *Contra Celsum*, lib. V, n° 54.
(5) *Chronographia*, lib. II.
(6) *De discipl. et habitu virginum*.
(7) *Instruct. adv. gentium deos*, III : *Cultura daemonum*.
(8) *Divin. Institut.*, lib. XV et XVII.

doit pas connaître ce qui ne se trouve point dans le livre de la loi (1).

Saint Jérôme est dans les mêmes sentiments. Il range absolument le *Livre d'Énoch* parmi les apocryphes. S'il le cite, il a grand soin de prévenir que c'est plutôt comme mémoire que comme autorité (2). Tout en mettant en garde contre les livres apocryphes, il reconnaît cependant que tout n'y est pas à rejeter. C'est ce qu'il écrivait à Leta, dame romaine, à propos de l'éducation de sa fille Paule, petite-fille de sainte Paule : « Qu'elle évite de lire les livres apocryphes. Mais s'il arrive qu'un jour elle désire les connaître, non pour y ajouter foi, mais par respect des choses qui s'y trouvent, qu'elle sache que ces livres ne sont pas des auteurs dont ils portent le nom, qu'ils contiennent de bien mauvaises choses et qu'il faut une grande prudence pour chercher l'or dans la fange (3). »

Cela nous apprend que, à cette époque, les livres apocryphes étaient très répandus et jouissaient même d'une certaine vogue parmi les chrétiens.

Saint Augustin veut bien admettre qu'Énoch a dû écrire des choses divines. Mais si son livre n'est pas dans le canon des Écritures que les prêtres hébreux conservaient dans le temple, ce n'est pas sans raison. Son antiquité l'a rendu suspect, et il est impossible de prouver que ce sont ces choses qu'Énoch a écrites. C'est pourquoi, conclut le saint Docteur, ce qui se débite sous son nom et qui traite de la naissance fabuleuse des géants qui n'ont point d'hommes pour père, est justement rejeté par les gens prudents (4).

Quoi qu'il en soit, l'influence de cette Apocalypse semble s'être exercée encore longtemps en Orient, berceau de tous les Apocryphes. C'est de là que sont venus les fragments grecs du *Livre d'Énoch* conservés par le Syncelle (VIIIe s.), la version éthiopienne découverte par Bruce, et, tout récemment, les fragments grecs de Gizéh, trouvés dans la tombe d'un moine chrétien du dixième siècle environ.

L'influence du *Livre d'Énoch* est indéniable. On prétend qu'elle s'est fait sentir jusque dans les écrits apostoliques, auxquels elle aurait imposé sa manière d'entendre la chute des Anges.

Voyons ce qu'il en est.

Charles Robert,
de l'Oratoire de Rennes.

(*A suivre.*)

(1) *In Psalm.* CXXXII.
(2) *Ibid.*
(3) *Epistola ad Laetam.*
(4) *De civit. Dei*, lib. XV, cap. XXII, n° 4.

EXPLORATION ÉPIGRAPHIQUE DE GERASA

N 1. *Dédicace à Antonin le Pieux.*

///ΡΤΗΣΑΥΤΟΚΡΑΤΟ///
/////// Τ Φ ΑΙΟΥΑΔΡΙΑΝΟΥ
ΑΝΤΩΝΕΙ /////////// ΠΚΑΙΑΥΡΗΛΙΟΥΚΑ//////
/////////ΤΟΥΚΑΙΤΩΝ//////////Ν ΚΑΙΤΟΥΣΥΝΠΑΝΤ//////////////ΤΗΡΙΑΣ
ΚΑΙΚΡΑ///ΤΟΥΚΑΙΠΕΡΑ//////////////ΑΙ ΔΗΜΟΥΡΩΜΑΙΩ//////////////ΛΙΣ
ΤΟΠΡΟΠΥΛ////////////// ΣΤΟΑΑΦΙΕΡΩ/////
ΕΠΙ//ΑΙΛ Φ ΑΤΤΙ Φ///ΟΡΝΗΛ//////////// ΣΕΒ Φ ΑΝΤΙΣΤΡ Φ ΥΠΑ//////////Δ//////////.

La Palestine transjordanienne est encore peu connue. Quelques voyageurs l'ont parcourue rapidement, et ont signalé ici ou là des monuments ou des inscriptions, mais ils ont passé trop vite, et ne nous ont donné que des échantillons de l'épigraphie de cette région. Dans un voyage récent, encore trop rapide, mais restreint à quatre ou cinq localités, nous avons recueilli, soit dans les villes anciennes soit sur les voies romaines, un certain nombre d'inscriptions grecques ou latines qui sont, pour la plupart, inédites.

GERASH

1. *Dédicace des propylées, au nom de l'empereur Antonin le Pieux, par le légat Ælius Attidius Cornelianus.* Les pieds-droits de la porte sont encore debout. L'inscription était gravée sur une plate-bande formée de voussoirs qui gisent pêle-mêle sur le sol. Nous n'avons pu les retrouver tous, mais les parties estampées permettent de rétablir l'ensemble. Le milieu de l'inscription est occupé par un métope de $0^{m},50$ de diamètre. Hauteur des lettres : première

ligne, $0^m,11$; lignes suivantes : $0^m,09$; dernière ligne, $0^m,12$. Dimensions, environ 5 mètres de long sur $0^m,80$ de hauteur. Les points qui marquent les abréviations ont la forme d'une feuille cordée.

Ὑ]πὲρ τῆς αὐτοκράτο[ρος καίσαρος] Τ(ίτου) Αἰλίου Ἁδριάνου Ἀντωνεί[νου εὐσεβοῦς] π(ατρὸς) π(ατρίδος), καὶ Αὐρηλίου κα[ίσαρος τοῦ υἱοῦ αὐ]τοῦ, καὶ τῶν [τέκνων αὐτῶ]ν, καὶ τοῦ σύνπαντ[ος οἴκου σω]τηρίας· καὶ κρα[τίσ]του καὶ ἱερᾶ[ς συγκλήτου κ]αὶ δήμου Ρωμαίω[ν, ἡ πό]λις. Τὸ προπύλ[αιον καὶ] ἡ στοὰ ἀφιερώ-[θησαν] ἐπὶ Αἰλ(ίου) Ἀττι(δίου) [Κ]ορνηλ[ιάνου τοῦ] Σεβ(αστοῦ) ἀντιστρ(ατήγου) ὑπά[του ἀνα]δ[εδειγμένου].

Pour le salut de l'empereur césar Titus Ælius Hadrien Antonin le Pieux, père de la patrie, du césar Aurèle son fils, de leurs enfants et de toute leur maison, et pour la prospérité du sacré sénat et peuple des Romains, la ville. Le propylée et le portique ont été dédiés sous Ælius Attidius Cornelianus, légat de l'empereur, consul désigné. Cette inscription doit dater des premières années du règne d'Antonin (138-161), et nous confirme dans l'attribution des principaux monuments de la ville à l'époque si brillante des Antonins. Non que l'ensemble ait été élevé tout d'une pièce; nous verrons au contraire le marché construit, ou relevé, beaucoup plus tard. Mais la ville dut être à peu près complète dès le temps de Marc Aurèle.

*
* *

2. *Dédicace aux empereurs Marc-Aurèle et Vérus.*

Le métope du milieu a $0^m,40$ de diamètre. Hauteur de l'inscription, $0^m,74$. Hauteur des lettres, $0^m,09$.

Ἀγαθῇ τύ[χῃ. Αὐ]τοκράτορα [καίσαρα] Μάρκον Αὐρ[ήλιον Ἀντωνεῖ]νον Σεβ(αστόν), καὶ Λού[κιον] Οὐῆρον Σεβαστοὺς (?) [ἡ πό]λις δι' ἐπιμελητοῦ Νέστορος.

A la cinquième ligne, après les lettres ϹΕΒ, se trouve un signe dont je n'ai pas trouvé la signification. Par suite, la lecture σεβαστοὺς reste problématique. C'est un vœu à la Bonne Fortune, fait par la ville, et par les soins de l'*épimelète* ou curateur Nestor. Cette inscription a été trouvée un peu plus bas que la précédente, dans les ruines d'un monument construit avec des débris de monuments plus anciens.

*
* *

2 (*bis*). *Fragment portant le nom du légat Geminius.*

///ΝΑϢΕΠΙΓΕΜΙΝΙΟΥ ϑ Μ/////////
/////ΤΟΥΑΝΑΔΕΔΕΙΓΜΕΝΟΥ
ΚϟΙ

La hauteur et la forme des lettres sont les mêmes que dans l'inscription précédente, 0m,09. Il se pourrait qu'elle en soit le complément. Ce fragment a été utilisé dans un mur du monument dont nous parlons plus haut. Geminius Marcianus fut consul désigné en l'an 170.

*
* *

3. *Fragment copié dans un petit temple.*

Dans un petit temple orné de plusieurs niches sculptées, il reste deux sections d'une inscription qui courait sur une frise au-dessous des niches. Quoique ces fragments soient peu importants, il n'est pas inutile de les recueillir.

ϹΕΒΑϹΤΟΥΓΕΡΜΑΝΙΚ	ΔΗΜΑΡΧΙΚΗϹ
ΧΡΥϹΟΡΟΑ	ϑ ΕΤΟΥϹ ϑ

La première ligne énumérait les titres d'un empereur:... σεβαστοῦ, γερμανικ(οῦ), δημαρχικῆς [ἐξουσίας... *auguste, germanique, revêtu de la puissance tribunitienne*... Le style du monument et la forme des lettres nous font penser que le texte remonte au règne de Marc-Aurèle. Ce prince porta le titre de Germanique, mais il lui est commun avec plusieurs autres.

Le ruisseau qui traverse la ville était désigné par le nom de Chry-

sorrhoas. Un des Séleucides avait donné le nom d'Antioche à seize villes de son royaume en l'honneur de son père Antiochus. Gerash fut une de ces villes, et pour la distinguer des autres on l'appela « Antioche du Chrysorrhoas ».

*
* *

4. *Numéros des places dans le grand théâtre.*

Nous avons remarqué au grand théâtre qu'un certain nombre de places étaient numérotées. Ce sont les places de droite et de gauche de la première précinction. Nous n'aurions pas noté cette particularité ici, si elle n'avait son importance au point de vue paléographique.

Dans la série de droite (à la droite du spectateur) les chiffres sont écrits de gauche à droite : par exemple :

CIB — CIΓ — CIΔ — CIЄ

CK — CKA — CKB — CKΓ

Mais dans la série de gauche, ils sont écrits et tournés de droite à gauche :

ƎIϕ — ΔIϕ — ⅂Iϕ — ꓭIϕ — AIϕ — Iϕ

Il nous a semblé utile de signaler cette façon de noter, qui sort de l'usage commun.

*
* *

5. *Construction du marché sous le comte Flavius Élie.*

Texte gravé sur l'entablement de la colonnade. Dimensions : $2^m, 86 \times 0^m, 86$. Hauteur des lettres, $0^m, 09$. Cette inscription, facile à compléter, nous donne la date approximative de la construction du marché, c'est-à-dire de la rotonde entourée de colonnes ioniques et de la colonnade qui rattache cette place aux propylées.

////ΠIϕΛ'HΛIΛTOYMEΓΛΛOΠPEΠECTΛTOYKΛIΠEPIBΛEΠ
KOMITOCKΛIΛPXON/////////ЄΓЄNЄTOKΛIЄTЄΛIWΘHTO
ЄPΓONTOYЄM//////////////

[Ἐ]πὶ Φλ(αβίου) Ἠλία τοῦ μεγαλοπρεπεστάτου καὶ περιβλέπ(του) κόμιτος καὶ ἄρχον[τος], ἐγένετο καὶ ἐτελειώθη τὸ ἔργον τοῦ ἐμ[βόλου].

Nous sommes loin des époques signalées par les textes précédents.

Le titre de comte nous ramène à l'âge byzantin. La forme des lettres est caractéristique du sixième siècle (1).

*
* *

6. *Même texte répété sur une colonne.* Dimensions : hauteur, 0m,40 ;

ΕΠΙΦΛ'ΗΛΙΟΥ
ΤΟΥΜΕΓΑΛΟΠΡΕ
ΠΕΣΤΑΤΟΥΚΑΙΠΕ
ΡΙΒΛΕΠΤΟΥΚΟΜΙΤΟΣ
ΚΑΙΑΡΧΟΝΤΟΣΕΓΕ
////ΟΤΟΕΡΓΟΝΤΟΥ
//////////////////////

largeur, 0m,60. Hauteur moyenne des lettres, 0m,05. Les O sont plus petits. C'est le même texte, on le voit, sauf la variante 'Ηλίου pour 'Ηλία, et la suppression ou transposition du mot ἐτελειώθη. [Cette inscription est au *C. I. G.* n° 4662 *d*. Sur la copie du *Corpus* on lit, ΕΟΓΟΝ ΤΟ — ΕΜΒΟΑΟΥ, soit un mot de plus, effacé aujourd'hui.]

*
* *

Inscriptions gravées sur les colonnes du marché.

Ces textes sont plutôt des graffites que des inscriptions proprement dites. L'un deux, cependant, gravé assez haut et en grandes lettres, paraît avoir plus d'importance.

7. Il se compose d'un seul mot : ... *des Macédoniens*

ΜΑΚΕ
ΔΟΝΩΝ

Dimensions, 0m,46 × 0m,20. Hauteur des lettres, 0m,07. Un trou assez profond, pratiqué dans la colonne à côté de la lettre Ε, a peut-être servi à sceller quelque chose comme une enseigne.

(1) Nous avons déjà rencontré à Césarée (*Revue*, 1895, p. 240) un μεγαλοπρεπέστατος κόμης. Le Flavius Elie de Gerash ne saurait d'ailleurs être identifié avec le Flavius Euelpidius de Césarée. Le R. P. Lagrange, qui vient de vérifier sur place l'inscription de Césarée, nous a confirmé la lecture que nous en avons proposée (*sup.* p. 240). Il s'agit donc à Césarée de deux personnes distinctes : *Élie*, d'une part, et *Flavius Euelpidius* d'autre part. [S.]

Les autres inscriptions, gravées légèrement tout au bas des colonnes, paraissent être des noms de marchands qui venaient y étaler leur marchandise, et qui louaient sans doute la place. Plusieurs de ces noms sont répétés sur deux colonnes consécutives. En voici plusieurs :

8. Sur une colonne : sur l'autre :

ΠΑΥΛ/// ΠΑΥΛ//////
ΑΔ////// ΑΔΡΙ//////

Deux inconnus, Paul et Adrien.

9. Sur une colonne : sur l'autre :

ΤΑΡΣ//////// ΤΑΡΣΙΚ//////
ΚΑΙΗΣΥΧ/// ΚΑΙΗΣΥΧ////

Deux autres, Tarsicius et Hésychius.

10. Sur une colonne : sur l'autre :

ΟΥΑΛ///// ΟΥΑΛΗ/////
ΘΕΟΔ///// ΘΕΟΔ//////

Un Valens et un Théodose ou Théodore.

11. Sur une colonne : sur l'autre (1) :

ΣΤΡΑΤ///// ΣΤΡΑΤΕΓ///
ΟΥΑΛ///// ΟΥΑΛ///////

Un Stratégius et un Valens.

12. Sur une colonne [le nom propre Boëthus?] :

ΒΟΗ
ΘΟΥ
Μ

13. Sur un des socles du Tétrapyle on lit :

ΑΓΟΡΕΩ ////////

(1) Le manuscrit de notre collaborateur porte bien Στρατεγ... Nous aurions pensé plutôt à Στρατηγ... Nous soumettons le doute à nos lecteurs, qui seront édifiés sur ce point dans le prochain numéro, et voudront bien réfléchir que les épreuves du R. P. Germer-Durand, ne pouvant être expédiées à Jérusalem, sont corrigées à Paris, par le secrétariat de la *Revue*. MM. Beurlier et Michon nous ont été d'un précieux secours dans cette correction. [S.]

14. Sur une colonne voisine [deux noms propres, Cerdon et Mercourios].

ΚΕΡΔ////
ΜΕΡΚ////

*
* *

Inscriptions gravées sur des colonnes du forum.

15. *Acquit d'Hermolaüs.*

Cette inscription et les deux suivantes sont gravées sur trois colonnes de la place circulaire de Gerash (1).

Dimensions : $0^m,55 \times 0^m,11$. Hauteur des lettres : $0^m,05$.

ΕΡΜΟΛΑΟΣΔΗΜΗ
ΤΡΙΟΥΕΠΛΗΡΩΣΕΝ

Hermolaüs (fils) de Démétrius s'est acquitté.

16. *Acquit de Sabinus.*

Dimensions : $0^m,61 \times 0^m,11$. Hauteur des lettres : $0^m,05$.

ΣΑΒΕΙΝΟΣΣΤΡΑΤΗΓΙΟΥ
ΕΠΛΗΡΩΣΕΝ

Sabinus (fils) de Stratégius s'est acquitté. [Nous avons déjà rencontré un Stratégius.]

17. *Acquit de Démétrianus.*

La colonne n'est plus en place, elle est renversée. Dimensions : $0^m,43 \times 0^m,12$. Hauteur des lettres : $0^m,05$.

ΔΗΜΗΤΡΙΑΝΟΣ
ΕΠΛΗΡΩΣΕΝ

Démétrianus s'est acquitté.

*
* *

18-19. *Dédicaces à l'empereur Sévère Alexandre et à Julia Mamaea.* Textes complétés (2).

(1) Signalées par le R. P. Lagrange, *Au delà du Jourdain*, p. 26.
(2) Voir *Revue biblique*, 1894, p. 622.

////////////////////////ΟΡΑΚΑΙCΑΡΑΜ////////////////CΕΟΥΗΡΟΝ////////////
ΕΥCΕΒΗΝCΕΒΑCΤΟΝ ΗΠΟΛΙCΔΙΕΠΙΜΕΛΗΤΩΝΜΑΡΚΩΝΑΥΡΑΝΤΩ/////
ΜΑΡCΟΥΙΠΠΙΚΟΥΚΛΑΥΔΙΟΥΝΕΙΚΟΜΑΧΟΥΟΥΕ////ΝΟΥΑΥCΟΥΚΑΙΛΙΚΙΝΝ///
ΟΥCΤΟΥΑΝΤΩΝΙΟΥ ΕΤΟΥC ΔΥC

Dimensions : $1^m,10 \times 0^m,13$. Hauteur des lettres : $0^m,025$. Nous avons voulu reproduire ce texte pour le compléter par l'addition du fragment qui contient le commencement des lignes, et donner une lecture plus exacte de la première, malgré le grattage qu'elle a subi.

ΑΓΑ//////////ΥΧΗΙΟΥ////////////////////////////////////
CΕΒΑCΤΗΝΗΠΟΛΙCΔΙΕΠΙΜΕΛΗΤΩΝΜΑΡΑΥΡΗ/////
ΑΝΤΩΝΙΟΥΜΑΡCΟΥΙΠΠΙΚΟΥΚΛΑΥΔΙΟΥΝΕΙΚΟΜΑ///
ΟΥΕΙΨΑΝΟΥΑΥCΟΥΛΙΚΙΝΝΟΥΜΑΡCΟΥΙΟΥCΤΟΥΑΝΤΩ///
ΕΤΟΥC ΔΥC

Dimensions : $0^m,68 \times 0^m,15$. Hauteur des lettres : $0^m,03$. Avant le mot αὐτοκράτορα, dont il ne reste que les trois dernières lettres, il y avait sans doute la formule ordinaire : Ἀγαθῇ τύχῃ, comme dans l'inscription correspondante en l'honneur de Julia. M. Cagnat, en reproduisant ce texte dans la *Revue archéologique* (1), propose de lire Σεουῆρον Ἀλέξανδρον. Le nom de cet empereur a été gratté, en effet, dans plusieurs autres inscriptions, tant latines que grecques, ainsi que celui de sa mère. En adoptant cette lecture, on est amené à rattacher la date de 294 à l'ère de Pompée (64 av. J.-C.), ce qui nous donne l'année 230 de notre ère. Cette date correspond au règne d'Alexandre Sévère.

Par suite, dans l'autre inscription, c'est Julia *Mamaea*, et non Julia *Domna*, qu'il faut suppléer. Un nouvel estampage de cette seconde inscription nous a permis de lire en plus le mot σεβαστήν, au commencement de la seconde ligne, ce qui ne permet pas d'introduire la formule μητέρα σεβαστοῦ.

*
* *

20. *Construction des quais.*

ΕΝΤΕΥΘΕΝ
ΗΡΣΛΤΟΤΟ

(1) 1894, p. 403.

ΕΡΓΟΝΤΗϹ
ΚΑΤΑϹΤΡΩ
ϹΕΟϹΤΗϹϹΚΑ
ΦΗϹΕΠΙΤΗϹ
ΑΡΧΗϹΑΥΡΗ
ΛΙΟΥϹΑΡΑΠΟ
ΔΩΡΟΥΕΠΙ
ΤΗΝΤΕΤΡΑ
ΟΔΙΑΝ

Dimensions : $0^m,80 \times 0^m,50$. Hauteur des lettres : $0^m,07$. Texte gravé sur une colonne, dans une rue transversale, entre la colonnade et le ruisseau. Caractères allongés et de basse époque. Les trois derniers mots sont corrigés : il y avait primitivement : ἀπὸ τῆς τετρασδίας. *Ici a été commencé l'œuvre du pavage du fossé sous la direction d'Aurèle Sarapodore, jusqu'au carrefour.*

L'inscription est encore en place, sur le bord de la rue qui va de la grande colonnade au pont. L'intersection des deux rues est sans doute désignée ici par le mot τετρασδία. Le prénom d'Aurèle était communà Gerash. Celui de *Sarapodore* (don de Sarapis), moins connu, est signalé dans une inscription alexandrine, *C. I. G.*, n° 4683 *c*.

*
* *

21. *Fragment d'une dédicace, à la porte de l'ouest.*

ΥΠΕΡϹΩ//////////////
ΚΑΙΤΕΚΝΩΝ//////
ΔΙΟϹΗΛΙΟΥΜ/////
ΤΟΥΜΑΛΧΟ////////
ΚΑΙΒΑϹΕϹΙΝΑΥΤ///

Malgré nos recherches, nous n'avons pas pu retrouver d'autre fragment de cette inscription. Elle a $0^m,60$ de hauteur ; les lettres ont $0^m,08$. Quoique la forme des lettres indique une basse époque, la gravure est très soignée.

*
* *

22. *Fragments de la dédicace du petit théâtre.*

1.	2.
ΥΠΕΡ///////	/////ΛΙΟ////
ΚΑΙΛΟΥ////	/////ΕΠΟ/////
ΟΥΝΠ///////	////ΙΟΥ////

Dimensions : n° 1, $0^m,44 \times 0,51$; n° 2, $0^m,44 \times 0,35$. Hauteur des lettres : $0^m,12$. Tout ce qu'on peut y voir ne suffit pas pour en tirer un nom d'empereur ou une date. Mais on trouvera peut-être d'autres fragments en fouillant aux environs.

*
* *

23. *Reconstruction de la muraille au sud.*

Dans les ruines des murs de la ville, au Sud, nous avons trouvé une inscription de six lignes, malheureusement grattée. Malgré ce grattage, nous avons pu rétablir les trois premières lignes qui, étant enfouies et préservées par la terre, ont moins souffert. Des trois autres, il ne reste presque rien.

ΕΠΙΤΟΥΚΥΡΙΟΥΜΟΥΦΛ'ΑΝΑΤΟΛΙΟΥ
ΤΟΥΜΕΓΑΛΟΠ'ΣΤΡΑΤΗΛΑΤΟΥΚΑΙΥΠΑΤΟΥ
ΚΑΙΕΠΙΦΛ'ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥΤΟΥΛΑΜΠΡ'ΚΟΜ/////
ΑΝΟΙΚ//////////////////ΤΟΤΕΙΧΟΣ
//
//

Dimensions : $0^m,80 \times 0^m,42$. Hauteur moyenne des lettres : $0^m,04$.

Ἐπὶ τοῦ κυρίου μου Φλ(αβίου) Ἀνατολίου τοῦ μεγαλοπ(ρεποῦς) στρατηλάτου καὶ ὑπάτου· καὶ ἐπὶ Φλ(αβίου) Σιμπλικίου τοῦ λαμπρ(οτάτου) κόμ[ιτος] ἀνοικ[ίζεται?...] τὸ τεῖχος...

Sous mon seigneur Flavius Anatolius, magnifique commandant et consul; et sous Flavius Simplicius, le très noble comte, est rebâti... le mur. Il s'agit de la reconstruction des murs de la ville, en tout ou partie; cette pierre est dans les ruines de l'enceinte, non loin de la porte du sud. Le consulat de Flavius Anatolius est fixé par les fastes à l'année 439-440, où il remplit cette charge avec l'empereur Valentinien.

*
* *

24. *Autel à Némésis.*

Inscription trouvée dans le cimetière du nord.

ΗΝΕΜΕCΙCΚΑΙΤΑΠΑΡΑΚΕΙΜΕΝΑΚΑΙΟΒΩ////////////////
ΕΓΕΝΕΤΟΕΚΔΙΑΘΗΚΗCΔΗΜΗΤΡΙΟΥΑΠΟΛΛΟΦΑΝΟ//////
ΔΙΑΕΠΙΜΕΛΗΤΩΝΝΙΚΟΜΑΧΟΥΑΥCΑΤΟΥΝΙΚΟΜΑΧΟ///
ΚΑΙΑΜΥΝΤΟΥΜΑΛΚΑΓΕΙΝΗC

Dimensions : $0^m,80 \times 0^m,18$. Hauteur des lettres : première ligne, $0^m,05$; les autres : $0^m,034$.

Ἡ Νέμεσις καὶ τὰ παρακείμενα καὶ ὁ βω[μὸς] ἐγένετο ἐκ διαθήκης Δημητρίου Ἀπολλοφανο[ῦς], διὰ ἐπιμελητῶν Νικομάχου, Αὐσάτου Νικομάχο[υ], καὶ Ἀμύντου Μαλκαγείνης.

La Némésis, ses abords et l'autel ont été faits d'après le testament de Démétrius Apollophane, par les épimélètes Nicomaque, Ausatus [fils de] Nicomaque et Amyntas Malcagènes.

*
* *

25. *Dédicace à Artémis.*

ΑΓΑΘΗΤΥΧΗ ΕΤΟΥC ΒΜΡ
ΥΠΕΡΤΗCΤΩΝCΕΒΑCΤΩΝCΩ
ΤΗΡΙΑCΑΡΤΕΜΙΔΙΚΥΡΙΑΤΗΝ
CΤΟΑΝΕΠΥΗCΑΝΕΚΤΩΝΙΔΙΩΝ
ΟΙCΕΒΟΜΕΝΟΙΚΑΙΤΟΝΛΑΚΚΟΝ
ΕΑΥΤΩΒΜΡΕΤΕΙ ϑ

Écriture carrée; gravure grossière. Pierre entourée d'un cadre mouluré, encastrée la tête en bas dans le mur d'une maison, dans le village circassien, près du ruisseau.

Dimensions du texte : $0^m,74 \times 0^m,31$. Hauteur des lettres : $0^m,05$.

Ἀγαθῇ τύχῃ. Ἔτους $\overline{\beta\mu\rho}$. Ὑπὲρ τῆς τῶν σεβαστῶν σωτηρίας, Ἀρτέμιδι κυρίᾳ τὴν στοὰν ἐποίησαν ἐκ τῶν ἰδίων οἱ σεβόμενοι, καὶ τὸν λάκκον, ἑαυτῷ $\overline{\beta\mu\rho}$ ἔτει.

A la fortune favorable. L'an 142. *Pour la santé des Augustes, les fidèles ont élevé à leurs frais à la grande Artémis le portique et le bassin, la même année* 142.

Il ne faut pas croire que la dédicace est faite à la fois à deux divinités : en réalité les citoyens de Gerash réunissaient ces deux titres sur

la même tête, on lit sur leurs monnaies : Ἄρτεμις τύχη Γερασέων. Ce n'est plus ici la piété officielle du légat comme au n° 1; c'est un modeste portique, élevé par la piété d'un groupe de dévots, οἱ σεβόμενοι. Le titre de κυρία donné à Artémis, et la présence de cette déesse sur les monnaies de la ville me portent à penser que le grand temple de Gerash était dédié à cette divinité, et non au Soleil, comme le disent les guides, sans aucune preuve d'ailleurs. Il est difficile de rattacher ce document à l'ère de Pompée; il est manifestement de plus basse époque. L'année 142 se rapporte peut-être à l'ère d'Arabie, usitée à Bostra, Petra, etc., et qui commençait en 106 de notre ère. 106 + 142 = 248.

*
* *

26. *Stèle dédiée au dieu de l'Arabie.*

Cette stèle a été trouvée dans une grotte sépulcrale contenant trois sarcophages. Elle est actuellement dans la cour d'une maison du village circassien. Le texte est entouré d'un cadre, sur lequel déborde la dernière syllabe. Lettres carrées, ligatures, gravure soignée. Dimensions : $0^{m},32 \times 0^{m},25$. Hauteur des lettres : $0^{m},02$.

ΕΤΟΥϹΒΙϹΔΛΙϹΙ
ΛΥΠΕΡΤΗϹΤΩΝ
ϹΕΒΑϹΤΩΝϹΩΤΡΙΑϹ
ΘΕΩΑΡΑΒΙΚΩΕΠΚ
ΔΗΜΗΤΡΙΟϹΜΚΙΟΥ
ΤΟΥΚΑΙΝΕΙΚΟΜΧ
ΤΟΝΒΩΜΟΝΑΝΕΘΗ
ΚΕΝ

L'an 212, le 1er de Daisios. Pour la santé des Augustes, Epicos Démétrius, fils de Malcius Nicomaque, a dressé cet autel au dieu de l'Arabie.

Ἔτους βισ, δαισίου α' ὑπὲρ τῆς τῶν Σεβαστῶν σωτηρίας, θεῷ Ἀραβικῷ Ἔπηκος Δημήτριος Μαλκίου τοῦ καὶ Νεικομάχου, τὸν βωμὸν ἀνέθηκεν.

Le mois Daisios des Syriens correspondait à notre mois de juin. L'an 212, s'il se rattache à l'ère de Pompée, serait l'an 148 de notre ère. L'ère d'Arabie donnerait l'an 318.

*
* *

27. *Dédidace à un magistrat municipal..*

Inscription gravée sur un socle de statue. La première ligne est gravée sur la corniche.

ΜΑΡΚΟΝΑΥΡΗΛΙΟΝ
//ΑΡΩΝΑΑΜΥΝΤΟΥΔΗΜ////
/ΡΙΟΥΠΡΤΟΝΤΗΣΠΟΛ///
/////////////////////////////
/////ΛΛΑΠΟΛΛΑΑΜΦΙ/////
ΗΣΑΜΕΝΟΝΚΑΙΦΟΙΝΕ
ΑΡΧΗΣΑΝΤΑΚΑΙΠΑΣΑ//

Μάρκον Αὐρήλιον ....αρῶνα Ἀμύντου Δημ[ητ]ρίου, πρῶτον τῆς πόλ[εως ...λλα πολλὰ ἀμφὶ.... ησάμενον, καὶ φοινε... ἀρχήσαντα, καὶ πᾶσα[ν....

Dimensions : $0^m,70 \times 0^m,50$. Hauteur des lettres : $0^m,07$ et $0^m,05$. Nombreuses ligatures. Le socle est brisé en plusieurs morceaux : la quatrième ligne a complètement disparu, sauf le haut des dernières lettres. L'état de mutilation dans lequel a été mis le socle qui porte cette inscription ne permet pas de rétablir le texte. [Sur le titre honorifique de πρῶτος τῆς πόλεως, voyez Dumont, *Inscr. de Thrace*, 72, *j*.]

*
* *

28. *Épitaphe de Julienne, d'Antioche.*

Inscription gravée sur un cippe orné de moulures, couché sur le bord du ruisseau, dans la nécropole du nord (17 lignes). Nombreuses ligatures.

ΙΟΥΛΙΑΝΗΝΟΥΤΟΣ
ΚΕΥΘΕΙΤΑΦΟΣΗΝ
ΚΤΕΡΕΙΞΕΝΕΣΧΑ
ΤΑΣΩΦΡΟΣΥΝΗΣ
ΑΘΛΑΤΙΝΩΝΓΑΜΕΤΗΣ
ΟΥΜΕΤΑΔΕΥΡΟΜΟΛΟΥΣ
ΑΠΟΠΑΤΡΙΔΟΣΑΝΤΙΟ
ΧΕΙΗΣΟΥΚΕΤΙΠΡΟΣΠΑ
ΤΡΗΝΤΩΔΑΤΕΛΕΥΣΕΘΑΜΑ
ΑΛΛΕΛΑΧΕΝΤΑΥΤΗΣΕΤΕΡΟΝ
ΜΕΡΟΣΑΝΤΙΟΧΕΙΗΣΤΟΥΤ
ΤΟΜΗΝΨΥΧ////ΜΑΚΕ

NONKATEXEIMHCTATH
MIMNOICHXOIΔ////CH
ΛΑΛΕΟΙCΜΟΙΤΩΓΑΜΕ
ΤΗΠΑΝΟCΤΟΥΝΟΜΑ
ϕΓΑΡΚΑΤΕΧΩϕ

Dimensions : $0^m,85 \times 0^m,33$. Hauteur des lettres : $0^m,04$ pour les huit premières lignes, $0^m,03$ pour les autres. Le lapicide, obligé de faire entrer ce texte dans un cadre restreint, a dû multiplier les ligatures, et réduire la hauteur des lettres à partir du milieu. Voici la transcription de ce curieux spécimen de poésie :

Ἰουλιανὴν οὗτος κεύθει τάφος, ἣν κτερέϊξεν
ἔσχατα σωφροσύνης ἆθλά τινων γαμέτης.
οὗ μέτα δεῦρο μολοῦσ' ἀπὸ πατρίδος Ἀντιοχείης,
οὐκέτι πρὸς πάτρην, τῷδα τ', ἔλευσε θαμά.
ἀλλ' ἔλαχεν ταύτης ἕτερον μέρος Ἀντιοχείης.
τοῦτο τὸ μὴν ψυχῆς σῶμα κενὸν κατέχει.
μὴ στατὴ μίμνοις· Ἠχοῖ δ' εἶσι, λαλέοις μοι
τῷ γαμέτῃ, Πανὸς τοὔνομα γὰρ κατέχω.

Ce tombeau cache Julienne, que son mari a entourée des honneurs suprêmes dus à la vertu. Avec lui elle vint ici d'Antioche sa patrie, et son regard, je le sais, ne se porta pas souvent vers elle. Mais un autre sort l'a ravie à cette Antioche [du Chrysorrhoas] : ce tombeau contient son corps sans âme. Ne reste pas inerte, mais semblable à Écho, parle à moi, ton mari, qui porte le nom de Pan.

*
* *

29. *Signature d'ouvrier* (?) *sur une pierre de la porte triomphale.* Pour ne rien négliger, notons encore trois lettres gravées sur la face intérieure d'une pierre de la porte triomphale : ΔΗΜ, c'est sans doute une signature d'ouvrier, Δημήτριος.

*
* *

30. *Inscription de l'atrium de l'église Saint-Théodore.* Brisée en trois fragments. La longueur exceptionnelle des lignes ne nous permet pas de reproduire l'inscription telle qu'elle se présente à l'œil : en voici donc le texte mot à mot, les alinéas représenteront la fin des lignes du lapicide.

✠ΘΑΜΒΟϹΟΜΟΥΚΑΙΘΑΥΜΑΠΑΡΕΡΧΟΜΕΝΟΙϹΙΝΕΤΥΧΘΗΝΠΑ
ΝΓΑΡΑΚΟϹΜΙΗϹΛΕΛΥΤΑΙΝΕΦΟϹΑΝΤΙΔΕΛΗΜΗϹΤΗϹΠΡΟΤΕΡΗϹΠ
ΑΝΤΗΜΕΘΕΟΥΧΑΡΙϹΑΜΦΙΒΕΒΗΚΕΝΚΑΙΠΟΤΕΤΕΤΡΑΠΟΔΩΝ
ΟΠΟϹΑΜΟΓΕΟΝΤΑΔΑΜΕΙΗΕΝΘΑΔΕΡΙΠΤΟΜΕΝΩΝΟΔΜΗΔΙΕΓ
ΕΙΡΕΙΡΕΤΟΛΥΓΡΗΠΟΛΛΑΚΙΚΑΙΠΑΡΙΩΝΤΙϹΕΗϹΕΔΡΑΞΑΤΟΡΙΝΟ
ϹΚΑΙΠΝΟΙΗϹΠΟ///ΟΝΕΙΡΞΕ
ΚΑΚΟϹΜΙΗΝΑΛΕΕΙΝΩΝΝΥΝΔΕΔΙΑΜΒΡΟϹΙΟΙΟΠΕΔΟΥΠΕΡΟΩ
ΝΤΕϹΟΔΕΙΤΑΙΔΕΞΙΤΕΡΗΝΠΑΛΑΜΗΝϹΦΕΤΕΡΩΠΡΟϹΑΓΟΥϹΙΜΕΤ
ΩΠΩϹΤΑΥΡΟΥΤΙΜΗΕΝΤΟ//////////ΗΓΙΔΑΤΕΛΟΝΤΕϹ
////ΙΔΕΘΕΛΕΙϹΚΤΟΥΤΟΔΑΗΜΕΝΑΙΟΦΡΕΥΕΙΔΗϹ†ΑΙΝΕΙΑϹ†ΤΟΔ
ΕΚΑΛΛΟϹΕΜΟΙΠΟΡΕΝΑΞΙΕΡΑϹΤΟΝΠΑΝϹΟΦΟϹΕΥϹΕΒΙΗΜΕΜΕΛ
ΗΜΕΝΟϹΙΕΡΟΦΑΝΤΗϹ ✠

Dimensions : $4^m,24 \times 0^m,22$. Hauteur des lettres : $0^m,035$.

Θάμβος ὁμοῦ καὶ θαῦμα παρερχομένοισιν ἐτύχθην·
πᾶν γὰρ ἀκοσμίης λέλυται νέφος, ἀντὶ δὲ λήμης
τῆς προτέρης, πάντη με Θεοῦ χάρις ἀμφιβέβηκεν.
Καί ποτε τετραπόδων, ὁπόσα μογέοντα δαμείη,
5. ἐνθάδε ῥιπτομένων ὀδμὴ διεγείρετο λυγρή·
πολλάκι καὶ παριών τις ἑῆς ἐδράξατο ῥινὸς
καὶ πνοιῆς πό[θ]ον εἴρξε, κακοσμίην ἀλεείνων.
Νῦν δὲ δι' ἀμβροσίοιο πέδου περόωντες ὁδεῖται,
δεξιτερὴν παλάμην σφετέρῳ προσάγουσι μετώπῳ,
10. σταυροῦ τιμήεντο[ς τὴν σφρ]ηγῖδα τελοῦντες.
[Ε]ἰ δ' ἐθέλεις κ(αὶ) τοῦτο δαήμεναι, ὄφρ' εὖ εἰδῇς·
Αἰνείας τόδε κάλλος ἐμοὶ πόρεν ἀξιέραστον,
πάνσοφος εὐσεβίῃ μεμελημένος ἱεροφάντης·

Je fais l'étonnement et l'admiration des passants, car toute trace de désordre a disparu; au lieu de la souillure d'autrefois, la grâce de Dieu m'a environné de toute part. Jadis les animaux, domptés par la souffrance, étaient jetés ici, et répandaient une odeur infecte. Souvent le passant, se saisissant le nez, retenait son haleine et fuyait la mauvaise odeur. Maintenant, ceux qui traversent cette place embaumée portent la main droite à leur front et tracent le signe des adorateurs de la croix. Si vous voulez savoir qui m'a donné cette aimable beauté, c'est Énée, le très sage et très pieux pontife.

Cette inscription a déjà été publiée dans le *Corpus* de Bœckh (1), et nous ne l'aurions pas reproduite, si nous n'avions à proposer quel-

(1) *C. I. G.*, nº 8655.

ques rectifications. Au vers 2, il y a bien λήμης, et non λύμης : mais le sens semble exiger λύμης. Au vers 5, Bœckh a suppléé : διεσπείρετο. Il y a sur la pierre : διεγειρειρετο, ce qui est évidemment une faute du lapicide. Les trois lettres ειρ ont été répétées deux fois par distraction. Au vers 7, Bœckh supplée : καὶ πνοιῆς παρέθρεξε; la leçon que nous donnons est tout entière sur la pierre, sauf le θ, qui ne paraît pas douteux. Enfin le vers 10 est ainsi arrangé par Bœckh :

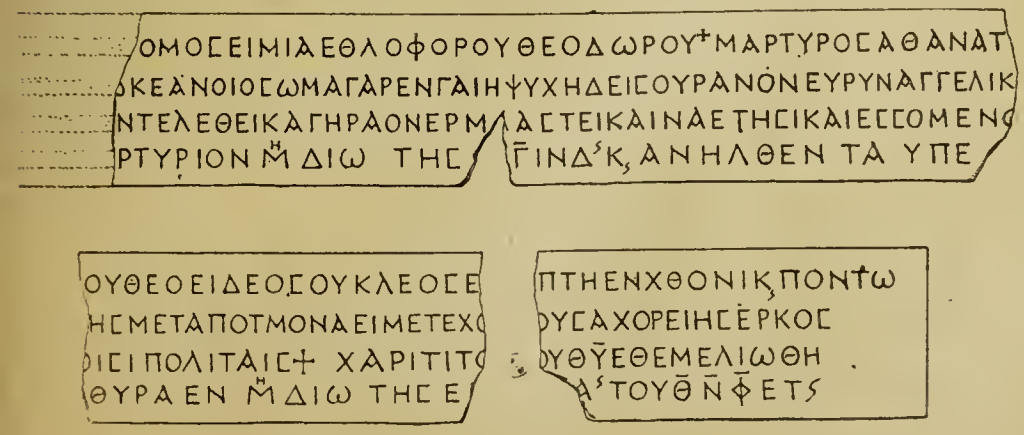
Σταυροῦ τιμήεντι τύπῳ ψυχὴν προτελοῦντες.

L'estampage, en nous donnant la fin du mot σφρηγῖδα, nous permet de rétablir sûrement le texte. L'explication donnée par le *Corpus* sur le sens général de l'inscription nous paraît être complètement à côté de la vérité. La voici : « Titulus positus olim fuisse videtur in fronte templi alicuius pagani, quod ab omni ethnicorum sacrorum fœditate expurgatum quum sua pecunia in ecclesiae christianae usum conformandum curasset Æneas sacerdos, » etc. Il n'y a rien de cela dans l'inscription. Elle dit seulement que l'église a été bâtie en un lieu où l'on jetait autrefois les bêtes mortes, comme on le fait encore en Orient, dans les terrains vagues.

Le nom d'Énée est évidemment le nom de l'évêque de Gerash. L'inscription suivante complète du reste les renseignements sur la date et la construction de l'édifice, et les ruines qui subsistent prouvent que c'est bien une église avec atrium, nartex et abside orientée. La corniche saillante qui régnait au-dessus de l'inscription, et qui était très belle, a été mise en pièces. Un habitant de Gerash nous a dit que ce vandalisme était l'ouvrage d'un Anglais, qui avait fait casser la corniche pour alléger les blocs, et les faire transporter à Beyrouth. Il n'a réussi qu'à les mutiler.

*
* *

31. *Dédicace de l'église à saint Théodore, martyr.*



Ce texte n'a pas encore été publié en entier. Il est divisé en quatre fragments. Le second a été donné par Bœckh dans le *Corpus* sous le n° 8654, d'après la copie de Dietrich. Le quatrième a été publié récemment dans le *Palestine Exploration Fund* (1), mais sans explication, faute du contexte. Le troisième est inédit. Nous avons rapporté un estampage complet des n°s 2, 3 et 4. Le n° 1 n'a pas été retrouvé.

Le texte se compose de sept vers hexamètres et d'une date explicite. L'inscription est gravée sur un linteau avec corniche sculptée, comme la précédente. Elle a une longueur de 3^m^,10 sur 0^m^,25 de haut. Hauteur moyenne de lettres : 0^m^,04. Les mots qui manquent peuvent être suppléés comme il suit :

Λαμπρὸς ἐγὼ δ]όμος εἰμὶ ἀεθλοφόρου Θεοδώρου,
μάρτυρος ἀθανάτου, θεοειδέος οὗ κλέος ἔπτη
ἐν χθονὶ καὶ πόντῳ [πολυβενθέος ὠ]κεάνοιο.
Σῶμα γὰρ ἐν γαίῃ, ψυχὴ δ' εἰς οὐρανὸν εὐρὺν,
ἀγγελικῆς μετὰ πότμον ἀεὶ μετέχουσα χορείης·
ἕρκος [ἀείναον ἐ]ντελέθει κἀγήραον ἕρμα
ἄστει καὶ ναέτῃσι καὶ ἐσσομένοισι πολίταις.

Χάριτι τοῦ Θ(εο)ῦ ἐθεμελιώθη [τοῦτο τὸ μα]ρτύριον μη(νὶ) Διῷ τῆς ... γ ἰνδ(ικτιῶνος), καὶ ἀνῆλθεν τὰ ὑπέ[ρ]θυρα ἐν μη(νὶ) Διῷ τησε..α [?] τοῦ $\overline{\text{θνφ}}$ ἔτ(ους).

Je suis la brillante demeure du vainqueur Théodore, martyr immortel, homme divin dont la gloire a volé sur terre et l'océan aux profonds abîmes. Son corps est à la terre, mais son âme dans le vaste ciel partage à jamais le sort des chœurs angéliques. C'est un perpétuel rempart, une défense invincible pour la ville et ses habitants présents et futurs. Par la grâce de Dieu ce martyrion a été fondé au mois de Dius, indiction 13, *et le linteau a été posé au mois de Dius, de ..... l'an* 559 [??].

Le mois de Dius correspond à notre mois d'octobre. Le chiffre de l'indiction est effacé en partie.

Une date qui correspondrait au règne de Justinien serait d'accord avec les caractères intrinsèques de l'inscription, soit dans le style, soit dans la calligraphie.

*
* *

32. *Dédicace au Dieu César par Antiochus, gouverneur d'Arabie.*

Cinq lignes; écriture rustique; gravée sur un socle dont la partie

(1) *Quart. Statement*, 1893, page 108.

supérieure portait une autre inscription, qui a été grattée. Dimensions : $0^m,44 \times 0^m,33$. Hauteur moyenne des lettres : $0^m,05$.

ΛNTIOCHUſ U · P · PRΛEſ
PROUINC · ΛRΛBIΛE
ΛEUOTUſ NU
MINI MΛIEſ TΛ
TIQUEEIUſ

Antiochus v(ir) p(erfectissimus) praes(es) provinci(iae) Arabiae, devotus numini maiestatique eius.

Les *v* ont une forme arrondie, intermédiaire entre nos deux lettres V et U. Les *s* ont une forme anguleuse et rigide toute spéciale. Les *e* ont une forme arrondie voisine du ε grec. Le *d* a la forme grecque triangulaire. Le *C. I. L.* a donné, dans ses *Additamenta* au t. III, p. 970, n° 6035, un essai de lecture très inexact, d'après la copie de Kiepert.

*
* *

33. *Inscription d'un princeps peregrinorum.*

Fragment d'une inscription gravée sur l'architrave d'une porte.

PRINC · PEREGRI///////

Longueur : $0^m,50$. Hauteur des lettres : $0^m,06$. Gravure soignée. Ce fragment se trouve près d'un seuil de porte encore en place. [Le *peregr.* est un centurion de la garde étrangère des empereurs depuis Septime Sévère. Voyez Marquardt, *Manuel des Ant. Rom.*, édit. fr., t. XI, p. 222.]

*
* *

34. *Épitaphe d'un soldat de la légion IIIe* trouvée dans le cimetière du nord.

D M
C · IVL · ZENOPHIL////
////IL · LEG · III · CYRϑ

Diis manibus C(aii) Iul(ii) Zenophil[i] [m]il(itis) leg(ionis)iii cyr(enaicae).

Dimensions : $0^m,40 \times 0^m,15$. — Hauteur des lettres : $0^m,035$.

*
* *

35. *Fragment d'épitaphe latine.* Pierre mutilée, trouvée dans le cimetière du sud, non loin du forum.

////////A///S V/////VIXI///
/////////IIHERMESPATEREIVS
////GEMINIVSFRATERPIEN
/////SIMOFECERVNT

..... *vixi*[*t ann*(*is*)?]*ii. Hermes pater eius* [*et*] *Geminius frater pien*-|*tis*]*simo fecerunt.*

Dimensions : $0^m,50 \times 0^m,15$. — Hauteur des lettres : $0^m,035$. Les α ne sont pas barrés; les ν sont un peu arrondis. Le chiffre II est précédé d'un fragment de lettre qui ne peut être qu'un X, mais il pouvait y en avoir plusieurs.

BORNES MILLIAIRES

I. — VOIE DE GERASH A AMMAN.

Nous n'avons pas suivi la voie romaine en quittant Gerash. C'est seulement après le Zerka que nous l'avons retrouvée. Elle remonte des pentes rapides et accidentées vers le sud-est. Nous avons d'abord rencontré une borne fortement entamée, et sur laquelle n'apparaissait aucun vestige d'écriture. Mais à la distance de 20 minutes environ, au sommet d'une côte très raide, plusieurs tronçons de colonnes, couchés sur le bord du chemin, nous ont arrêtés. En les retournant nous y avons lu les fragments suivants :

////////SAR
////////ONINVS
////////OTXVI
////////T
////////RELIVS
////////II̅COSII
//////////////////////
/////VAE
//////ERVNT
////////ARCIANVM
////PR PR

[*Imperator Cae*]*sar* [*Marcus Aurelius Ant*]*oninus* [*Augustus tribuniciae p*]*otestatis xvi, consuliii,* [*e*]*t* [*imperator caesar Lu-*

cius Au]relius. [Verus, tribuniciae potestatis]ii con)s(ul)ii . . . . . .
. . . . . .
[divi Ner]vae [abnepotes... fec]erunt. [per Geminium M]arcianum legatum Augustorum] pro praetore.

Il est facile de reconnaître dans ces deux fragments les noms des deux empereurs Marc-Aurèle et Vérus, déjà rencontrés en Palestine. Il y a, de plus, la mention du légat Geminius Marcianus, qui gouvernait alors la province. La partie antérieure du premier fragment a été grattée pour faire place à une inscription grecque, gravée grossièrement, dont il ne reste que des traces incohérentes.

Une autre colonne, brisée en deux, porte le texte suivant :

VIII

ΕΙCΘΕΟCN̄
ΕΙCΙΟΥΛΙΑΝΟC
ΟΑΥΓΟΥCΤΟC

FL///ΛΤ////
H̄

Εἷς θεὸς ν(ικῶν), εἷς Ἰουλιανὸς ὁ Αὔγουστος. *Un seul dieu vainqueur, le seul Julien Auguste.* Jusqu'à présent nous n'avions jamais rencontré de milliaire rédigé en grec seul. Le chiffre est écrit en latin en haut, et en grec en bas de la colonne. Entre deux, on aperçoit quelques lettres d'un texte latin, qui a été gratté pour faire place à la formule nouvelle. Il y en a même deux qui chevauchent sur la première ligne. Nous interprétons l'abréviation N̄ par le mot νικῶν, que l'on trouve dans d'autres inscriptions byzantines. La formule εἷς θεὸς νικῶν n'est pas rare en épigraphie.

Un peu plus loin, sur la même route, nous avons rencontré un autre groupe de milliaires, brisés et à demi enfouis. Nous n'y avons reconnu aucune trace d'écriture.

Le chiffre VIII, écrit en latin au-dessus, et en grec au-dessous du texte, nous autorise à attribuer le n° VII au premier que nous avons vu, et le n° IX au suivant. Le numérotage devait partir de Gerash, et se continuer vers le sud-est jusqu'à la voie qui va de Philadelphie, dans la direction du nord. Ces deux voies ne sont marquées sur aucune carte ancienne ou moderne. Nous avons perdu la trace de la première à Ain Alouk, et nous n'avons rencontré l'autre que 4 milles avant d'atteindre Aïn Yadjouz.

II. — VOIE D'AMMAN-PHILADELPHIE VERS LE NORD.

Le premier milliaire que nous avons rencontré sur cette voie, en remontant le ouady Khallet, est à la distance de 11 milles d'Amman, environ 16 kilomètres. Il est marqué par quatre colonnes de 2^{m},70 de hauteur et de 0^{m},70 de diamètre, avec socle cubique, base moulurée et astragale au sommet. Faute de les retourner, nous n'y avons lu aucune inscription. Nous serons plus heureux au mille suivant.

*
* *

X^{e} mille. Quatre colonnes, dont deux brisées.

////////////////////////////
//////////////NIPERP·IVL
GEMINIVMMARCIA
NVMLEGAVG PR PR

X

La seconde lettre, d'après la copie, serait un I; il faut sans doute lire T, comme dans la formule citée plus haut :

...feceru]nt per P(ublium) Iul(ium) Geminium Marcianum, leg(atum) Aug(ustorum) pr(o)prae(tore). (Millia passuum) X.

Il est question encore des deux empereurs Marc-Aurèle et Vérus, car le légat Geminius est nommé plusieurs fois sur les inscriptions grecques de Gerash et d'Amman, sous le règne de ces deux empereurs.

Le second texte est de Septime Sévère,

//////////////////////SAR
//////////////////EVERVS
PERTIN//////AVG
TRIB·POTEST II
IMPIVCOSII
PERAEL·SEVERIAN
MAXIMVMFEC
X

[imp(erator) cae]sar L(ucius) Sept(imius) S]everus Pertin[ax] aug(us-

tus), trib(uniciae) potest(atis) ii, imp(erator) iv, co(n)s(ul) ii, per Æl(ium) Severian(um) Maximum fec(it). (Millia passuum) X.

Outre les titres de Septime Sévère, nous avons le nom du légat Ælius Severianus Maximus, déjà connu. Les indications des chiffres se rapportent à l'an 194.

Le troisième texte est de Caracalla.

IMP☉CAESMARCVS
AVRELIVSSEVERVS
ANTQNINVSPIVSFELIX
PARTHICVSMAX☉
BRITANNICVSMAXIM☉
PONTIFEXMAXIMVS
TRIB☉POT☉XII//////////
COS//////////////////
PERFVRIV//////////////////
LEGAVG//////////////////////ES
MILX

Deux autres inscriptions du même empereur nous donnent le nom complet du légat Furius Severianus, consul désigné.

La quatrième colonne du même groupe porte une inscription en écriture cursive, très endommagée. Faute d'eau, nous n'avons pu l'estamper, et la lecture était trop douteuse pour faire foi.

*
* *

Sur les sept colonnes qui marquent le IXe mille, aucune n'avait d'écriture apparente ; elles étaient toutes aux trois quarts enfouies. Nous avons réussi à en retourner une, dont le texte était dans un état parfait de conservation, sauf un mot.

IMPCAESLV
SEPTIMIVSSEVERVS
PERTINAXAVGPONT////
TRIBPOTEST☉II☉
IMPIVoCOS II
PERAEL·SEVERIANVM
☉MAXIMVM☉
IX
Θ

C'est le même texte que plus haut. On remarquera de plus ici le chiffre écrit en grec et en latin. La date est la même que pour le Xe milliaire du même empereur.

*
* *

Sur les dix colonnes, complètement enfouies, qui marquent le VIIIe mille, nous avons réussi à en dégager une, qui reproduit les mêmes noms de Caracalla et de Furius, déjà trouvés au Xe mille.

ϹIMPCAESϽM//////////
AVRELIVSSEVERVS////////
PIVSFELIXAVGPARTHICVSM
BRITANNICVSMAXIMVSPO////
M//////////////POTϹIIϽIMPIV
////O//////////////////CO/////////
PERFVRIVMSEVERIANVM
//////GAVGPRPR COS DES
MILVIII

Le nom du légat Furius Severianus, que nous avons suppléé plus haut, est ici tout au long. Ce personnage n'était pas connu, ou du moins son nom ne figure pas dans le IIIe volume du *C. I. L.*

Le VIIe mille se trouvait à Aïn-Yadjouz. Il y a là des ruines romaines importantes, qu'on n'a pas encore identifiées. Nous y avons retrouvé deux bornes milliaires : l'une d'elles porte des traces d'écriture, mais illisibles.

*
* *

Les colonnes qui marquent le VIe mille sont toutes brisées, mais plusieurs fragments portent des lettres. C'est une inscription au nom d'Hadrien, *Cæsar, divi Traiani Parthici filius divi Nervae nepos Traianus Hadrianus pontifex maximus.*

//////////////////////
CA//////////////
PAR///////
DIVI//////////
TRAIAN///////////
PO//////////////

Le second fragment ne porte guère que le chiffre du mille. Mais il

est écrit en grec et en latin. Il n'appartient sûrement pas à la même colonne que le premier.

//////RVMLEG
S
VI

Le chiffre 6 en grec est figuré habituellement par la double lettre ϛ (sigma-tau) : ici il a la forme d'un S latin.

La troisième inscription est encore de Caracalla, mais elle est incomplète des deux premières lignes, et le chiffre du mille manque également.

//////////////////////
////RVSANTONINVS
FELIXAVGPARTHICVS
MAXIMVS BRITANICVS
MAXIMVS PONTIFEX
MAXIMVS TRIBPOTXVI
IMPIICOSIIIDESIGCOS
PERFVRIVMSEVERIANV////
LEGAVG//// ////COSDESIG

Le XVIe tribunat de Caracalla correspond à l'an 213.

*
* *

Le Ve mille est marqué par trois ou quatre colonnes; l'une d'elles porte un texte, mais très usé. Nous y avons distingué en première ligne les grandes lettres :

CAESM

qui paraissent se rapporter à la même formule que le précédent.

Au IVe mille, plusieurs tronçons informes, aucune trace d'écriture.

Au IIIe, deux colonnes. Sur l'une d'elles nous lisons la fin d'une formule qui se rapporte à l'époque de Constantin.

//////////////////////////
VALERIO//////////////
NOBIL//////////////
VAL CONSTANTI
M P
III
Γ

Le chiffre du mille est écrit dans les deux langues.

Entre ce point et la ville de Philadelphie, nous n'avons plus rien trouvé sur la route.

*
* *

En quittant Amman, nous n'avons pas suivi la voie qui se dirige sur Hesban, mais nous avons pris plus à l'est, et, après avoir coupé une ancienne voie bien tracée, nous avons passé auprès des ruines d'une ancienne ville, que l'on appelle aujourd'hui Kherbet-es-Souk, et dont on ne connaît pas le nom ancien. Au milieu des décombres qui couvrent le sommet de deux collines, on aperçoit les restes d'un monument important, temple ou église. Deux colonnes sont encore debout, surmontées de chapiteaux ioniques très ornés.

En quittant ces ruines, nous avons rencontré un milliaire, couché en travers sur l'orifice d'un puits. Impossible de savoir à quelle voie il a été enlevé. Voici ce que nous avons pu lire sur la partie visible de la colonne :

IM*p. caes.*
cAI*us messius q.*
TRAIAN*us decius*
PIV*s fel. aug. pont*
MAXIM*us tribuniciae*
potestatis ii
cos ii. p. p
COS *desig. iii*
. . . . . .

Si les parties suppléées sont exactes, ce milliaire remonterait à l'année 250 de notre ère. C'est le premier milliaire que nous rencontrons au nom de l'empereur Dèce.

III. — VOIE D'HESBAN AU JOURDAIN.

La route de Madaba au Jourdain suit, pendant une heure environ, une ancienne voie qui partait d'Hesban pour aller traverser le Jourdain au *Makadet Hadjlah*, gué qui se trouve au-dessous du couvent grec actuel de Saint-Jean. On rencontre, pendant ce parcours, trois groupes consécutifs de milliaires.

Le premier groupe se compose d'une dizaine de colonnes. Une seule est restée debout. On y voit les restes de huit lignes, mais très effacées. L'estampage lui-même est insuffisant pour tout retrouver. Voici ce que nous lisons :

////////////////////////
NO//////////TO////
////////VALENT////
//////CAESNOB////
SIMOINVICTIS////
QVECAESARI//////
//////N////////////////

On n'y voit guère que les épithètes de *nob[ilis]simo invictis[simo] que caesari*, et le nom *Valent...*, qui nous amène aux empereurs Valentinien, Valens et Gratien. Les deux autres fragments qui portent des lettres sont encore plus effacés, mais ils nous donnent au moins le chiffre du mille, l'un en grec, l'autre en latin.

. . . . . .
. . . . . .
COS I/////
ΑΠΟ//////////
Є

Le chiffre du consulat est incomplet, et le nom de la ville a tout à fait disparu, mais la formule ἀπὸ... nous avertit que le grand ε suivant marque le 5e mille. Sur une colonne entière, mais fruste, nous lisons en grandes lettres :

//////IER
//////ANO
MILV

Le mille suivant est marqué par deux colonnes, complètement enfouies dans le sol. Nous en avons dégagé une, mais nous n'avons pu réussir à la retrouver, et nous n'avons lu qu'une partie du texte. La colonne est complète; elle a $2^{m},50$ de long.

IMPCAE/////////
IVLIOVE//////
MAXIM///////
AVGIN/////////
G·IVL·VE////
MAXI//////
CAES///////
AVG////////

ΑΠΟ////////
M/////

Imp(eratori) cae[sari Gaio] Iulio Ve[ro] Maxim[ino] aug(usto) in[victo et] G(aio) Iul(io) Ve[ro] Maxi[mo] caes[ari filio] aug[usti]
απο. . . . . μ[ίλια]. . . .

La partie visible permet de rétablir dans son entier les noms de l'empereur, mais non les indications de lieu et de distance. Cette inscription indique l'année 236 de notre ère. Nous n'avions pas encore rencontré Maximin et Maxime sur notre route.

La descente rapide vers la plaine du Jourdain commence peu après ce milliaire. On rencontre encore, un peu plus loin, un groupe composé de quatre ou cinq colonnes, mais il n'y a pas d'inscription. On quitte ensuite la voie romaine, pour se diriger vers le pont du Jourdain, qui est beaucoup plus haut que le gué où aboutissait cette voie.

On n'avait pas encore relevé dans la contrée un ensemble de milliaires aussi important. Et cependant nous n'avons pas suivi les routes antiques d'une manière méthodique, et nous n'avons pu examiner qu'une partie des colonnes rencontrées par nous. Il reste donc beaucoup à faire (1).

GERMER-DURAND.

Jérusalem.

(1) Sur l'inscription n° 1 (*sup.* p. 374-5), M. Beurlier nous écrit : « Ce texte est publié au *C. I. G.*, n° 4661. La lecture du *Corpus* est meilleure, avec la note des *Additamenta* t. III, p. 1183. La dernière ligne donne la date consulaire et il faut lire :

Ἐπὶ Λ. Ἀττι(δίου) (Κ)ορνηλ(ιανοῦ) πρ(εσβευτοῦ] Σεβ(αστοῦ) ἀντιστρ(ατήγου), ὑπατ(ευόντων) [Αππι]ου Ἀν]νίου...

ἀναδεδειγμένου est impossible. On ne peut être consul désigné étant légat propréteur. Du reste L. Cornelianus était encore légat au début du règne de M. Aurèle. Cf. *C. I. L.*, III, 129, et *Vita Marci*, 8. L'inscription est non des premières, mais des dernières années d'Antonin. Le prénom Aelius ne peut exister, c'est un gentilice, on ne peut mettre κρατιστοῦ *masculin* avec σύγκλητος féminin. On ne place jamais σωτηρίας après, mais avant les noms des empereurs. Il faut τῶν τέκνων sans αὐτῶν : il faudrait du reste αὐτοῦ, car il s'agit des enfants de M. Aurèle. » [S.]

MÉLANGES

I

LE NOUVEAU MANUSCRIT SYRIAQUE DU SINAÏ

Nous avons déjà appelé l'attention sur cette très importante découverte. Le R. P. Durand, dans les *Études religieuses* (janv. 1895), doute que ce manuscrit représente la même version que le manuscrit Cureton. Une conclusion définitive sur ce point ne peut être le fruit que d'une collation complète, accompagnée d'une discussion de certains passages. M. Burekitt la prépare en ce moment pour les presses de l'Université de Cambridge, et le R. P. Durand en annonce une autre par « un de nos meilleurs syrologues ». Il peut paraître téméraire de prévenir ces publications, cependant nous devons à nos lecteurs des informations à défaut de travaux définitifs, et, dans une question aux aspects si multiples, il peut être bon que chacun dise son mot, après un examen direct, d'une manière personnelle et indépendante.

*
* *

Le manuscrit du Sinaï représente-t-il la même version que le manuscrit célèbre sous le nom du Rév. Cureton? Nous pensons que oui, sous réserve de ce que nous aurons à dire des recensions.

M. Rendel Harris, dans un article qui ne nous est pas parvenu, « a fait remarquer que la disposition des lignes et des colonnes, la division des paragraphes, sont souvent identiques dans les deux manuscrits. » (*Études*, l. c.) C'est un premier argument d'une grande valeur, lorsqu'on réfléchit à l'importance de la colométrie pour discerner les familles de manuscrits. Cette ressemblance n'est pas purement extérieure, puisque la colométrie, à la différence de la stichométrie, dépend du sens et le règle à son tour.

Les analogies intérieures ne sont pas moins frappantes. Sans doute, lorsqu'on examine le texte Cureton et le texte sinaïtique seuls, on est plutôt frappé de l'infinie variété de ces deux textes; mais qu'on mette

la Pehitta sur une troisième colonne, aussitôt l'impression change complètement : le texte Cureton et le texte sinaïtique paraissent deux frères en présence d'un étranger, avec des divergences secondaires qui font mieux ressortir l'air de famille. Ce fait ne peut être reconnu que par une collation attentive en syriaque : nous nous sommes efforcé de le rendre sensible en reproduisant les divergences et les accords.

Les passages étudiés sont :

Saint Luc,	chap. xv,	du v.	22	au v.	32,	en tout	11	versets.
—	xvi,	—	1	—	12	—	12	—
—	xvii,	—	1	—	23	—	23	—
Saint Jean,	chap. vii,	—	38	—	52	—	15	—
—	viii,	—	12	—	19	—	8	—
						Total des versets,	69.	

Le choix de ces passages n'est pas arbitraire, c'est tout ce que contient le fragment Cureton de Berlin, édité par Wright. Les quelques lacunes de Cur. et de Sin. sont indiquées en leur lieu. Voici le résultat sommaire de la comparaison :

1. Les trois textes sont d'accord sur des versets entiers, 2 fois,
2. Chacun a une leçon particulière, 29 fois,
3. Pehitta seule contre Cur. et Sin., 94 fois,
4. Pehitta avec Cur. contre Sin., 29 fois,
5. Pehitta avec Sin. contre Cur., 21 fois,
6. Cureton seul contre P. et Sin., 50 fois,
7. Cureton avec Sin. contre P., 47 fois,
8. Sin. seul contre P. et Cur., 36 fois.

Il résulte de ce tableau que Cur. et Sin. sont bien plus étroitement unis que la Pehitta ne peut l'être avec l'un d'entre eux, et que l'écart est même plus grand entre Sin. et Pehitta qu'entre Pehitta et Cureton. Mais ce n'est pas encore là une démonstration qui fasse voir les choses.

Ce qui ne laisse aucun doute, c'est le caractère du style. Cur. et Sin. traduisent par à peu près, ne se souciant que du sens qu'ils atteignent en général directement, sans chercher le moins du monde à serrer le texte. Sur ce point ils sont presque sans exception d'accord contre la Pehitta. Il en résulte qu'ils ne s'efforcent point de rendre un passif par un passif, de traduire les mots qui n'importent pas au sens, lors même que la tournure est plus sémitique que grecque. *Il répondit* (prit la parole) *et dit*, est simplement rendu : *il dit*. A plus forte raison ne tiennent-ils pas compte des particules grecques, comme δέ,

qui est, ou passé sous silence, ou traduit par la copule. La langue elle-même est beaucoup plus familière; un indice remarquable, c'est la traduction des temps définis par le participe, qui est devenu dans le syriaque moderne l'usage courant. Liberté, négligence, vulgarité du style sont des caractères trop accusés pour laisser place au doute. En regard, la Pehitta, si simple par rapport à la recension harcléenne, paraît déjà servile ou du moins appliquée. Elle s'efforce de calquer le syriaque sur le grec, ne néglige ni les mots ni les tournures et emploie le peu de ressources que lui fournit la conjugaison sémitique pour rendre les temps définis par des temps définis.

Si le texte Cureton et le texte Sinaïtique représentent deux versions, il faut reconnaître que ces deux versions ont été conçues dans le même esprit *comme traductions*.

L'emploi des mêmes mots, du même ordre dans la phrase, dans des cas où le fait ne s'explique ni par la nécessité de la langue ni par l'identité du prototype, achèvent la démonstration.

*
* *

Mais alors comment expliquer les divergences? Par la différence des recensions. Si Cur. et Sin. appartiennent à la même version, il est encore plus certain qu'ils représentent deux recensions différentes, se rapprochant plus ou moins du type qu'on est convenu d'appeler occidental. L'affinité de Cur. avec le *Codex Bezae* et les manuscrits de l'ancienne latine est un fait reconnu : or les affinités de Sin. avec le même groupe ne sont guère moins sensibles. Ce fait confirme invinciblement celui que nous avons d'abord examiné, l'identité de version. Si nous ne l'avons pas mentionné plus tôt, c'est qu'il appartient à un autre ordre que celui de la traduction. Je ne crois pas qu'il puisse être méconnu. Je me contenterai donc de relever les différences. Voici celles que j'ai glanées dans le seul saint Luc au cours d'une autre étude :

Luc, viii, 43. Cur. ajoute : *et cogitavit in se et dixit : si iens tetigero modo vestimenta Jesu, salva ero.* Cf. Mc. v, 28; Mt. ix, 21.
Cette addition ne se trouve pas dans Sin.

— ix, 8. Cur. ajoute : *a mortuis.* Sin. om.

— ix, 10. Cur. avec ℵ omet la ville de Bethsaïda. Quoique Sin. ait ici une lacune, il reste cependant la fin du mot de Bethsaïda.

— ix, 55. *Et il dit : vous ne savez pas de quel esprit vous êtes.* Cur. avec D, plusieurs mss. lat., Pehitta et harcléenne. — Sin. om.

— x, 41 et 42. Sin. a seulement : *Marthe, Marthe, Marie a choisi pour elle une bonne part qui ne lui sera pas enlevée.* Omissions plus fortes que

celles de D, mais semblables à celles des latins. Cur. est complet.

Luc, xi, 1-4. Sin. contient la formule courte du *Pater*. Cur. n'élimine qu'une des trois encises : *que ta volonté soit faite.*

— xii, 35 et 36. Cur. ajoute au v. 35 une phrase tirée de Mt. : *si la lumière qui est en toi est ténèbres, que sera-ce des ténèbres?* et omet le v. 36. Addition et omission qui lui sont communes avec D et plusieurs Latins. (Dans D, plus exactement, l'addition remplace le v. 35.) Voici le texte de Sin. 35 : *prends-garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres;* 36, *si donc ton corps lorsqu'il n'a pas de lampe qui éclaire est ténèbres, ainsi ce qui est brillant de ta lampe t'éclaire.* Or c'est à peu près la leçon de deux latins, *Brixianus* et *Monacensis*, recension italienne.

— xv, 26. Cur. ajoute : *quel est ce bruit de chant que j'entends?* — Sin. omet avec tous.

— xvii, 6. Cur. ajoute avec D. d'après Mt. : *à cette montagne de s'en aller d'ici et elle s'en irait, et* — Sin. om.

— xvii, 11. Cur. ajoute : *à Jérieho.* — Sin. om.

Il s'en faut que la liste soit complète : nous n'avons relevé que certaines énormités; puisque notre but est de montrer que Cur. et Sin. diffèrent, il fallait choisir des points saillants. On aura remarqué : 1° que Sin. est pur des gloses étranges de Cur. qui ne sont même pas toujours appuyées par les latins ou les gréco-latins; 2° que ce parti pris d'omission de Sin. va jusqu'à éliminer des parties reçues de tous; 3° que soit en ajoutant, soit en retranchant, Cur. se montre préoccupé d'éviter des difficultés, tandis que Sin. va plus droit devant lui. *Sin. n'a pas les préoccupations harmonisantes ou apologétiques de Cur.*

Ce goût de Sin. pour les omissions se manifeste même dans un passage important, nullement controversé, Luc, xxxiii, 10-13, trois versets entiers, tout l'épisode d'Hérode dans la Passion. N'arrivera-t-on pas à reconnaître que certains mss. sont moins l'expression de la foi de l'Église par rapport à l'intégrité de l'Écriture, que le produit réflexe d'écoles critiques déterminées à éliminer tout ce qui leur paraissait suspect? Pourquoi n'aurait-on pas fait alors ce qu'on fait aujourd'hui?

*
* *

Le nouveau ms. est probablement destiné à faire la lumière sur une autre question controversée. La version Cureton est-elle plus ancienne ou plus récente que la Pehitta? En général, on tenait pour assurés les points suivants, surtout depuis les travaux de Hort :

1° L'évidence interne montre que la Pehitta est une version revisée.

2° Le texte curetonien, au contraire, fait précisément l'effet d'un texte à reviser pour corriger sa liberté et ses négligences de traduction ou de style;

3° L'induction historique confirme ces résultats. L'ancienne latine, si analogue à Cureton, a abouti dans l'Église latine à la revision de saint Jérôme dans la Vulgate : les mêmes phénomènes, historiquement obscurs dans l'Église syrienne, doivent être expliqués à la lumière de l'histoire connue.

On se rappelle en France la campagne entreprise par l'abbé Martin contre cette thèse, campagne compromise par des exagérations et une plaisanterie déplacée au sujet de Jacques d'Édesse. Cependant les partisans de la Pehitta n'avaient pas désarmé, et dans la quatrième édition de Scrivener (1894), M. Gwilliam considère encore les raisons proposées comme illusoires. Il insiste sur le caractère systématique de Cureton. Trop souvent le vrai texte est altéré au profit de telle ou telle conception dogmatique, historique ou ecclésiastique. On citait comme exemple l'insistance de Cureton sur la virginité de Marie qui le conduisait à quatre changements dogmatiques délibérés. N'est-ce pas le fait d'une revision plutôt que d'une version ingénue et primitive?

On pouvait répondre, toujours par induction, que nuls textes ne sont altérés plus dogmatiquement et plus délibérément que les anciens textes latins, antérieurs à la Vulgate. Mais la découverte du ms. sinaïtique fournit une réponse directe. Oui, le ms. Cureton porte la trace d'innombrables retouches, mais ces retouches n'empêchent pas le fond d'être primitif. En tous cas ce ne sont pas des retouches opérées sur la Pehitta.

Nous avons vu, au premier coup d'œil, que Sin. est pur d'un nombre considérable de ces interpolations, harmonisations, scrupules dogmatiques, qui donnent à Cureton, si familier, si populaire dans son style, l'aspect d'un travail réfléchi, et réfléchi avec une docte perversité.

Il faut donc simplement distinguer, comme nous l'avons fait dès le début, traduction et recension. Que si le ms. Cureton a dépassé les bornes dans son affirmation de la virginité de Marie, n'est-ce pas précisément qu'il y était provoqué par les incongruités du texte Sin. qui insiste si brutalement et en parfaite contradiction avec lui-même sur la paternité de Joseph? Nous aurions ainsi, même dans cette divergence aiguë, la preuve d'une commune origine.

Cet obstacle enlevé, les arguments d'abord proposés reprennent toute leur valeur. La ressemblance remarquable de Sin. avec les leçons des plus anciens manuscrits, en particulier avec B, montre un

état du texte très ancien. Nous aboutirons toujours au même résultat, soit que nous considérions les bonnes leçons, soit que nous considérions les mauvaises, car les deux catégories appartiennent certainement au plus ancien état du texte.

Cependant il est un point où nous n'oserions être très affirmatif. L'opinion que nous venons de proposer n'admet pas seulement l'antériorité de Cureton : elle considère la Pchitta comme une simple revision de cette ancienne version. On allègue l'étroite ressemblance des deux textes, et il semble qu'on se demande seulement quel est celui des deux qui est la retouche de l'autre. Il est difficile de s'élever contre cet accord des critiques, et je n'essaierai pas de le faire; mais je crois devoir réserver la possibilité d'une troisième hypothèse : la Pchitta serait un travail complet, presque indépendant de la version précédente. Les différences sont trop profondes pour qu'on admette nécessairement que la Pchitta n'est que la revision du texte antérieur. D'ailleurs quel serait ce texte? Cureton ou Sinaïtique?

L'examen dont nous avons livré le résultat général montre la Pchitta à peu près aussi éloignée de l'un que de l'autre.

Chacun, il est vrai, est maître de son travail, et je ne voudrais pas prétendre que l'auteur de la Pchitta ne s'est aucunement servi de ses devanciers. Pour donner à ma pensée une forme concrète, je dis que la Pchitta diffère beaucoup plus de chacun des deux exemplaires plus anciens que la Vulgate ne diffère par exemple du *Brixianus*. Le fait est facile à constater. S'il y a refonte, c'est une refonte presque totale, c'est plus que ce que saint Jérôme nous représente comme le but de sa revision; c'est en somme une œuvre nouvelle, surtout si l'on tient compte de la pauvreté de la langue syriaque, qui ne donne pas au traducteur un grand choix d'expressions.

Ces quelques réflexions montrent l'importance du palimpseste syriaque pour la critique et l'histoire du texte évangélique.

APPENDICE

Une collation complète des trois textes, Sinaïtique, Cureton, Pchitta, forme la base du tableau suivant. La difficulté typographique nous empêche de la mettre sous les yeux du lecteur, d'ailleurs notre but est surtout de permettre aux personnes qui ne savent pas le syriaque de se rendre compte de l'état de la question. Des renseignements sont d'autant plus utiles sur ces passages que l'édition *octava major* de Tischendorf ne cite pas Cureton dans cette partie. C = Ms. Cureton fragment de Berlin, S = le palimpseste sinaïtique, P = Pchitta (édition ordinaire imprimée). On a comparé seulement avec ℵ B et D; pour l'*apparatus* critique complet, voir Tischen-

dorf (Ti). Quelques minuties, qui ne sont perceptibles qu'en syriaque, ne sont pas relevées.

Luc. xv, 22. δέ P — S C om.
ταχύ ℵ B — ταχέως D S C. — P om.
— 23. φέρετε. S faute de copiste (?).
— τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν] S C insistent sur le deuxième article. — P om.
P *taureau*. — S C : *génisse*.
— 25. δέ P. — S C om.
ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν] P copule avec D ἐλθὼν δὲ καὶ. — S C om.
P : *le chant de plusieurs :* l'accord de S et de C est d'autant plus frappant qu'ils mettent dans le même ordre : *chant et symphonie* = συμφωνίας καὶ χορῶν.
— 26. C ajoute : *Quel est ce bruit de chant que j'entends?* D τί θέλει τοῦτο εἶναι;
— 27. ἀπέλαβεν] P et S forme aphel. — C pahel.
— 28. S et C ajoutent copule. — P om.
— 29. S : *il répondit et dit;* — C : *il dit;* — P : *lui donc dit.*
P : *jamais*. — S C om.
ἐντολήν σου] S et C : *tes ordres*. P sing.
S et C ajoutent : *un* (chevreau).
— 30. δέ P. — S C om.
— 31. P ajoute : *son père*, avec l'éthiopien.
P et C mettent : *toi* en tête de la phrase. — S om.
— 32. ἔδει, *sine add.* comme le grec S. — C : *toi*. — P : *nous*, avec quelques latins. D δεῖ.

Luc. xvi, 1. P ajoute : *une parabole;* — S et C om.
S et C *encore* (καί?) — P om.
C ajoute : *Jésus*.
αὐτῷ] S et C : *devant lui*. — P om.
— 2. διασκορπίζων] P : *dissiper* (*faire envoler*). — S et C : *gâter*.
ἀπόδος] S C ajoutent : *viens*. — P om.
P ajoute : *moi*. — S C om.
οἰκονομίας] S C *pouvoir*. — P : *administration*.
σοῦ] tous les trois avec ℵ B. — D om.
γάρ P. — S C om.
— 3. ἀπ'ἐμοῦ *in fine* ℵ B etc., — la vraie leçon : C. — P et S le mettent avant. D μοῦ.
σκάπτειν] P et S : *creuser*, C : *travailler* (*la terre*).
— 4. S ἔγνων] le participe, *notum mihi*, tournure très familière. — P et C le parfait.
— 5. C ajoute : *et il envoya*. — S P om.
ἕνα ἕκαστον] S : *un*. — C et P : *chacun*.
— 6. P ajoute : *mesures*. — C et S (probablement) om.
— 7. ἔπειτα C et S (d'après le compte des lettres qui manquent). — P om.
πόσον ὀφείλεις] S : *combien lui dois-tu?* — P et C : *combien dois-tu à mon maître* avec quelques latins et l'éthiopien.
P ajoute : *assieds-toi*. — C om. — S au lieu de : *il lui dit*, etc., *et il s'assit aussitôt et écrivit quatre-vingts*. Leçon étrange que rien n'appuie.
— 8. ὁ κύριος] S et C : *le maître*. — P : *notre maître*.

ὅτι] C et P : car. — S *copule*. — D διο λέγω ὑμῖν.
γενεάν] C et P : *famille*. — S : *temps*.
Chacun a un ordre différent dans les mots, P suit fidèlement le grec.

Luc, XVI, 9. καί ἐγώ] S et P : *Et moi aussi*. — C : *et moi*.
S rend plus exactement εἰς avec l'accusatif.
Tous trois ont le pronom, *leurs tentes*, contre les bons mss. grecs.

— 11. ὑμῖν avant le verbe. P. — S et C après.

— 12. πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε] C : *vous n'êtes pas fidèles*. — P *vous n'avez pas été trouvés fidèles*. — S lacune; probablement : *vous n'avez pas été fidèles*.
τίς] S : *quid*, mais le texte est douteux.

Luc, XVII, 1. P ajoute : *Jésus*.
P et S : *ses disciples*, le pronom avec ℵ B D. — C lacune.
οὐαὶ δέ, P. — πλὴν οὐαί S avec ℵ B D. — C lacune.

— 2. ἔρριπται] S et P : *qu'il soit jeté*. — C : *qu'il soit plongé*. — D ἔριπτο.

— 3. S et P : *pèche* (impf.). — C : *a péché* (parf.).
καί P. — S et C om.

— 4. εἰς σέ] C et P : *contre toi*. — S om. avec de très faibles autorités.
P emploie ici un mot différent pour traduire ἁμαρτάνειν.
ἑπτάκις (2°)] C : *sept fois sin. add.* avec ℵ B D. — S : *ces sept fois*. — P : *sept fois par jour*, avec A etc., vulg.
C ajoute *te*.

5. P et C : *les apôtres dirent à Notre-Seigneur*. — S : *ses apôtres dirent à Jésus*. Mais C et S emploient le participe et P le temps défini.

— 6. S : *si vous avez*, avec ℵ B. — C et P : *si vous aviez*, avec D, it, vg.
C ajoute (avec D) : « *à cette montagne de s'en aller d'ici et elle s'en irait*, et ».
S n'a pas cette glose empruntée à Mt. XVII, 20, mais il ajoute : *de là*, qui paraît une réminiscence du même texte.

— 7. δέ P. — S C om.
S et P : *du champ*, — C : *du bourg*. — C et S ont le même verbe (C au parf. S au part.) et la même allure : *et quand il sera rentré... est-ce qu'il lui dira?* avec D μὴ ἐρεῖ. — P : *et s'il vient... lui dira-t-il?*
C a joint εὐθέως à ce qui précède (avec D). — S et P laissent dans le doute.

— 9. S et C ont la même tournure : le serviteur est le sujet de la phrase. — P rend le grec plus littéralement.
S et C : *ce qu'il lui avait commandé*. — P : *ce qui lui avait été commandé*.
D αὐτῷ. — ℵ B om.
P ajoute : *je ne pense pas*, avec A D, etc., — S et C om. avec ℵ B.

— 10. πάντα P. — S et C om. avec D.
λέγετε P, impératif. — S et C, participe.
ἀχρεῖοι S om. sans autorités, — C : *inutiles*. — P : *propres à rien*.
P. met deux *dolath* de plus, syriaque plus soigné.

— 11. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ, tournure hébraïque rendue littéralement par P.
P. ajoute : *Jésus*, avec syr hr.
C ajoute : *vers Jéricho*, avec anc. latine.

— 12. P : *et comme il était près d'entrer*. — S et C : *et comme il entrait*.
P : *le rencontrèrent*. — S C : *et voici*; anc. lat. : *et ecce*. En conséquence S C suppriment la copule. S participe et auxiliaire. C parf.

Luc, xvii, 13. S et C ajoutent le pronom : *lui disant.*
P : *notre maître,* avant *Jésus.* — S et C après.
— 14. καί P S. — C om.
P C S ajoutent : *eut* avec D.
Le second καί est omis par S. — D ἐγένετο δέ.
— 15. δέ P C. — S copule.
C S P : *purifié* et non *guéri,* avec D.
16. Le part. grec rendu plus exactement par P *lui rendant grâce.* — D om.
P : *et celui-là était un Samaritain.* — C et probablement S : *et cet homme était Samaritain.*
— 17. P : *Or Jésus répondit et dit : N'y en a-t-il pas dix qui ont été guéris,* avec le grec. — C : *Jésus dit : Ils étaient dix qui ont été guéris :* avec D et bon nombre de mss. de l'anc. lat. Variante intéressante, car C a voulu éloigner de Jésus le soupçon d'ignorance. Malheureusement S manque : mais le compte des lettres indique plutôt qu'il était avec P. — D ajoute αὐτοῖς (il *leur* dit).
C avec le latin : *novem ubi sunt,* moins syriaque que P. — S lacune.
— 18. C conforme à D : *aucun d'eux ne s'est donc trouvé qui revînt pour rendre gloire à Dieu.* — S a une lacune, mais il avait la même tournure, sinon absolument dans le même ordre. — P : *est-ce qu'ils se sont séparés,* [*au lieu*] *de venir et de donner gloire à Dieu?*
— 19. P plus fidèlement : *lève-toi, va,* — C : *va.* — S lacune.
Tous trois ont : *ta foi t'a fait vivre,* qui manque à B.
— 20. P ajoute : *Jésus,* et rend plus exactement δέ et ἀπεκρίθη.
C imparf. — P participe. — S lacune.
— 21. S (lacune).
S C : *le royaume de Dieu est parmi vous.* — P : *... au dedans de vous.*
— 22. P l'infinitif. — C et S l'imparf. tous trois après *désirer.* — D om. ἰδεῖν.
— 23. ἐκεῖ. — ὧδε. S et C dans cet ordre, leçon plus rare. — ℵ ordre inverse, avec D et la majorité (Host et Westcott, contre Tischendorf). — B a deux fois ὧδε.
P : *n'allez pas.* — S : *ne courez pas et n'allez pas.* — C lacune dans ms. de Berlin. D'après Tisch. *ne vos seducant neque exeatis.* C'est la seule fois que Tisch. mentionne Cureton dans les passages de saint Luc et de saint Jean que nous collationnons.

Jean, vii, 38. P : *disent les Écritures.* — S et C : le singulier avec tous.
— 39. S C : *car jusqu'à ce temps, l'esprit n'avait pas été donné.* — P : *car jusque-là l'esprit n'avait pas été donné.* — ℵ : *l'esprit.* — D : *l'Esprit-Saint sur eux.* — B : *l'Esprit-Saint donné.*
S : *parce que Jésus n'avait pas encore reçu sa gloire.* — C : *parce que Jésus n'avait pas encore reçu, à cette heure, de gloire.* — P : *parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié.* Point de variantes dans le grec que P rend plus fidèlement.
— 40. S C : *Quelques-uns* avec ℵ B D. — P : *beaucoup,* avec quelques onciaux de moindre valeur.
οὖν] C : *et.* — S et P : *autem.*
Ses paroles ; C et P mettent le pronom avec ℵ D, contre B. — S manque, mais n'a la place que pour : *entendirent,* sans : *ses paroles :* tous omettent τούτων contre ℵ B D.

S a supprimé environ deux lignes : il y a seulement : *en vérité celui-ci est le Messie,* sans parler du prophète.

JEAN, VII, 41. S ajoute la copule.

S et C : *comment de Galilée.* — P : *est-ce que de Galilée,* plus conforme au grec.

— 42. S et C : *n'est-il pas écrit ainsi?* — P : *l'Écriture ne dit-elle pas?* (grec).

D et C mettent ὁ Χριστός à la fin, comme B. — S : *que le Christ sera de la race de David et qu'il viendra,* etc.

D et les versions coptes ont un arrangement semblable.

— 44. S : *il y en avait d'autres,* — P : *il y en avait quelques-uns d'entre eux.* — C : *il y en avait d'entre eux.* — S a l'infinitif. — P et C l'imparf.

S : *et personne ne put mettre la main sur lui.* — P et C comme le grec : *mais personne ne mit la main sur lui.*

— 45. C : *ces satellites revinrent vers les chefs des prêtres et les Pharisiens.* — P : *ces satellites vinrent vers les chefs des prêtres et les Pharisiens.* — S : *ces satellites revinrent et ils vinrent vers cette foule et vers les Pharisiens...*

ἐκεῖνοι] C : *les Pharisiens,* — P : *les prêtres.* — S : *les prêtres et les Pharisiens.* Tout ce verset a dans le S la physionomie des leçons combinées (*conflate readings*).

S omet διατί. — C et P traduisent par deux mots différents.

— 46. H et W retiennent seulement : Οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος, avec B : ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος retenu par Ti ; avec ℵ D, se trouve dans C, S et P, mais P rend plus littéralement οὕτως, *comme.* C et S *ce que.*

— 47. S ajoute : *à ces satellites.*

πεπλάνησθε S et C : avec l'infinitif abs. — P : la forme simple.

— 48. μή τις] S C : *Car qui des.* — P : *Est-ce qu'un des?*

— 49. ὄχλος] S : *masse.* — C : *assemblée.* — P : *peuple.*

τὸν νόμον] S C : *la thora.* — P : *la loi.*

S om. : *sont des maudits.*

— 50. εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν S et C om.

B : ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον. — D au lieu de πρότερον : νύκτος τὸ πρῶτον. — P et C : *celui qui était venu vers lui* (P : *Jésus*) *la nuit.* — S combine comme D.

— 51. S et C : *la thora.* — P : *la loi.*

κρίνει] S C : *juge.* — P : *condamne.*

πρῶτον C au commencement de la phrase : *est-ce que d'abord.* — S om. — P après παρ' αὐτοῦ, avec les byz.

— 52. S : *ils lui dirent.* — C : *ils dirent.* — P : *ils répondirent et lui dirent.*

S et C : *a surgi,* le parf. avec les byz. — P : le participe pour le présent ἐγείρεται avec ℵ B D.

— 53. P : ce verset, qui sert de transition à l'histoire de la femme adultère, manque dans C et S.

— Manque la péricope de la femme adultère.

JEAN, VIII, 12. S et C : *Jésus leur dit encore.* — P. : *Jésus parle encore avec eux et dit :*

περιπατήσῃ. S et C le partic. — P. l'impft.

ἕξει,] S C le partic. — P l'impft.

C : *la lumière et la vie.* — S et P : *la lumière de la vie* (grec).

Les variantes περιπατήσει (D) et ἔχει ne paraissent pas avoir influé.

JEAN, VII, 13. C et P : *les Pharisiens.* — S : *les Juifs,* sans autorité.
S ajoute une copule.
S C : *non est verum testimonium tuum.* — P suit l'ordre du grec.
— 14. P : *Jésus répondit et leur dit.* — S C : *Jésus leur dit.*
καν] C : *si.* — P et S : *quand même.*
Le copiste de S a probablement omis *vous* [*ne savez pas*].
δέ. P et C. — S copule.
— 15. S et C ajoutent δέ.
κατὰ τὴν σάρκα] C : *selon ce qui est de l'homme.* — S *selon ce qui est du corps.* — P : *corporellement.*
— 15. C ajoute une copule.
— 16. δε. P. — S C om.
S et C : *celui qui m'a envoyé*, avec ℵ D. — P : *mon père qui...* avec B.
— 17. P. rend δέ, mais C seul insiste sur καί, *même.*
S et C : *thora.* — P : *loi.*
— 18. S : *le père.* — C et P : *mon Père.*

Jérusalem, 16 avril 1895.

Fr. M.-J. LAGRANGE.

II

PSAUME XXII

Toute la tradition chrétienne a lu ce psaume en le référant au Messie. Son accent prophétique lui est apparu si grave, si net, il déborde si vivement l'histoire de l'Ancien Testament qu'elle l'a dégagé de tout cadre humain, de tout sens littéral secondaire, et qu'elle lui a marqué sa place à côté des grands oracles Isaïens. Depuis, en effet, que le Christ a reconnu en lui son programme de rédempteur, qu'il s'en est approprié le texte, qu'il en a scandé les strophes sur la croix, que les bourreaux ont torturé la victime d'après ce code, qu'ils en ont littéralement exécuté la lettre qu'ils ne connaissaient pas, ce fragment prophétique a toujours été considéré comme l'histoire du crucifié, le psaume de la Rédemption. Il est moins une prophétie qu'une histoire, dit Cassiodore. « Asserimus, ont affirmé eux-mêmes les anciens protestants, hunc psalmum ad litteram, primo, proprie et absque ulla allegoria, tropologia et ἀναγωγῇ, integrum et per omnia, de solo Christo exponendum esse. » Et certes, l'abandon dont le Sauveur a été l'objet, le retrait de la présence et des faveurs du Père, son appel à la miséricorde séculaire du Dieu qui a été son Dieu dès la

mamelle, sur les genoux duquel il a été posé à sa naissance, les attaques de son peuple haineux, de ces fauves hurlants et rapaces, son pauvre corps émacié, disloqué, en dehors de tous ses axes d'équilibre, s'affaissant sans trouver un appui, ses reins qui se désagrègent, qui s'amollissent comme la cire, son vêtement intime distribué par le sort entre ses exécuteurs, enfin son dernier cri jeté dans la dernière crise du mal, tout a été prophétic dans ces versets tragiques, tout a été annoncé et tout a été accompli à la lettre; aussi le psaume est-il définitivement acquis à l'histoire du Calvaire.

Théodore de Mopsueste, un des rationalistes les plus subtils et les plus retors que l'histoire des Églises d'Orient ait connus, l'a restreint aux malheurs et aux persécutions de David et en a exclu tout caractère prophétique tant au sens littéral qu'au sens spirituel. Mis en présence du fait évangélique et obligé d'en reconnaître la concordance avec le psaume en question, il déclarait que les historiens de Notre-Seigneur, ayant à raconter les souffrances de sa mort, ont cherché dans la littérature biblique de l'Ancien Testament une description toute faite de tortures et de tourments. Ils trouvèrent le psaume dont ils usèrent comme d'une sorte de cliché littéraire, et qu'ils adaptèrent artificiellement et arbitrairement à leur narration.

Cette négation, condamnée au cinquième Concile général (Collect. IV-XXII), resta longtemps sans écho. Elle est reprise par les rationalistes contemporains qui lui ont trouvé de nouveaux arguments et qui essaient de l'accréditer en lui prêtant un appareil scientifique.

Tous s'accordent à dire que le martyr dont ce psaume nous redit les souffrances ne peut être un individu. C'est la communauté juive qui invoque, pleure et se lamente dans l'oppression de l'exil. C'est Israël affranchi et réuni aux « frères de Sion » qui chante les miséricordes de Jahwé. C'est par Israël et à cause de lui que les goyims opéreront leur retour vers le vrai Dieu et l'adoreront.

Voici comment ils ont institué leur argumentation et disposé leurs preuves. Ils ont eu à cœur de trouver à leur thèse des attaches à une tradition antique. Il leur a suffi de citer comme autorité, le témoignage des Juifs et toute l'exégèse rabbinique du moyen âge. D'après le v. 5 « *Nos* Pères se sont confiés en toi », le poète semble parler au nom d'un groupe, d'une communauté. On ne peut que difficilement s'expliquer, continuent-ils, pourquoi tout Israël aurait été provoqué à louer Jahwé à cause du salut d'un seul de ses membres, v. 24, — et comment le salut d'un individu aurait pu occasionner la conversion au vrai Dieu des goyims et de leurs rois. Sans doute les traits individuels abondent dans le Cantique, mais il y a lieu de les expliquer. Cet indi-

vidu personnifie sa nation. La conscience de la communauté se reflète dans la sienne, et il y parle au nom de cette conscience.

Si c'est Israël lui-même qui a la parole, le psaume ne peut être que contemporain de l'exil ou plus vraisemblablement post-exilien. La dépendance d'Isaïe, v. 7, oblige d'en reculer la composition après le Deutéro-Isaïe (Baethgen).

Nous n'avons qu'à nous féliciter de ces attaques, et il nous plaît de constater que ce sont les seules objections que la critique savante ait pu produire contre un psaume qui nous intéresse à tous égards. L'unanimité des commentateurs juifs du moyen âge, et M. Baethgen aurait pu ajouter de tous les temps, de toute secte et de tout rang, depuis M. Halévy jusqu'au dernier rabbin de Jérusalem ou de Pologne, ne nous effraie pas. Hébraïsants remarquables lorsqu'ils ont travaillé selon nos méthodes, ils n'ont dans l'exégèse proprement dite qu'une autorité très contestée. Et n'eût-il pas été prudent de récuser leur témoignage sur la valeur et sur la portée du psaume en question?

Parmi les arguments de critique interne on a mis en relief le v. 5, qui semble désigner une pluralité. Nous nous demandons, non sans quelque surprise, comment on peut opposer ce seul passage, parfaitement explicable en lui-même, du reste, à tous les versets du Psaume où l'individualité du martyr est si nettement, si constamment accusée. Les anâwim du v. 27 sont évidemment les malheureux sauvés par les souffrances de la victime, et non la victime elle-même. Les difficultés qui méritent examen auront leur réponse dans le cours de ce travail. Il suffit de signaler les autres, celles qui relèvent d'une conception systématique sur la prophétie et sur son histoire.

*
* *

D'après le titre, David serait l'auteur du Psaume. L'objection proposée par plusieurs exégètes rationalistes qu'aucune situation connue de la vie de ce roi ne peut en expliquer la composition, est sans valeur pour nous, puisque le charisme prophétique est transcendant au temps. Rien ne s'oppose donc à la possibilité de cette attribution. Il est superflu de s'arrêter aux occasions historiques que nous signalent les écrivains catholiques et protestants. Il serait sage, croyons-nous, de modérer la fécondité poétique des époques troublées par la révolte d'Absalon, époques dont on a daté la majorité des psaumes davidiques. L'histoire, telle que nous la rapportent le livre des Rois et les Chroniques, est à peu près silencieuse sur ce point, et elle ne conseille pas ces références à outrance et souvent conjecturales.

Ceux qui ont reconnu une progression dans le fait de la révélation, pour qui il est constant que le Messie promis dès le début de la vie nationale et religieuse d'Israël, pressenti et prophétisé par David comme fils et comme héritier, n'a été manifesté comme Rédempteur expiant et souffrant que sur le tard, dans les dernières périodes de l'histoire, préféreront le rapprocher d'Isaïe. Dom Calmet a récusé les titres de plusieurs psaumes dont l'authenticité semblait hors de conteste; d'autres, nos contemporains, non moins sérieux, non moins prudents, n'ont pas craint de les mutiler pour en sauvegarder l'attribution davidique. Il ne serait donc pas téméraire de détacher l'épitaphe de celui-ci et de l'inscrire dans le cycle Isaïen. La similitude des images, les mêmes idées évoquées par l'un et par l'autre, condensées dans le poème et saisissantes par leurs effets de masse, par l'acuité et la vivacité du relief, développées dans Isaïe sous une forme plus calme, plus résignée, qui ne nuit en rien à l'intensité du pathétique, légitiment ce rapprochement. Faut-il aller plus loin et conclure soit à un auteur unique soit à un auteur contemporain, la critique interne seule est insuffisante, elle ne peut aboutir qu'à des recherches vaines. Il est donc inutile d'insister. La prophétie du serviteur de Dieu projette toutefois une vive lumière sur le psaume. La seconde partie est séparée de la première par une coupure très marquée et introduit une série d'idées toutes différentes : la glorification universelle de Jahwé par son peuple d'abord, l'accession de toutes les tribus de goyims au culte et à l'adoration du vrai Dieu, le festin auquel sont convoqués tous les affamés de la terre, les générations qui édifieront à perpétuité un service d'honneur et de louange, etc. Les deux éléments du psaume sont-ils disparates? Quel est le lien qui les unit? Tous les exégètes ont reconnu un rapport de causalité d'effet entre les souffrances de la victime et le salut des peuples. Mais il est juste de faire remarquer que la prophétie d'Isaïe, plus lumineuse, plus détaillée sur ce point, accentue et fortifie singulièrement cette connexion qu'on avait déjà pressentie. Ces quelques versets, Isaïe, LIII :

> Il a été blessé pour nos péchés,
> Brisé pour nos iniquités ;
> Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui,
> Et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris;
> ... Et Jahwé l'a frappé pour l'iniquité de nous tous,

ont renforcé l'exégèse chrétienne du psaume, et lui ont prêté un appui que nul ne contestera.

*
* *

2. Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?
Loin de mon sauveur (litt. de mon salut) reste la voix de mon rugissement.
3. Mon Dieu, j'appelle, — le jour, — et tu ne réponds pas;
La nuit, — et il n'y a pas d'apaisement pour moi.
4. Toi cependant tu habites le lieu saint,
Toi la gloire d'Israël.
5. En toi se sont confiés nos pères,
Et lorsqu'ils se sont confiés, tu les as sauvés.
6. Vers toi ils crièrent, et ils ont été sauvés.
En toi ils ont mis leur confiance, et ils n'ont pas eu à rougir.
7. Et moi, je suis un vermisseau, et non un homme,
Une honte pour les hommes, — la dérision du peuple
8. Tous ceux qui me voient se raillent de moi :
Ils ouvrent la bouche, hochent la tête.
9. Il s'en est remis à Jahwé, — qu'il le délivre!
Qu'il le sauve, puisqu'il l'aime!
10. C'est toi qui m'as fait sortir des flancs maternels,
Qui m'as donné confiance sur le sein de ma mère.
11. Sur toi j'ai été déposé dès ma naissance;
Dès le ventre de ma mère, tu as été mon Dieu.
12. Ne t'éloigne pas de moi, car l'angoisse est proche,
Et il n'y a point de protecteur.
13. De nombreux taureaux m'environnent,
Le gros bétail de Bashan fait cercle autour de moi.
14. Déjà s'entr'ouvrent contre moi les gueules
De lions féroces et rugissants.
15. Je me suis répandu comme de l'eau,
Tous mes os se disloquent;
Mon cœur est devenu de la cire,
Il se fond dans mes entrailles.
16. Comme un tesson, mon palais se dessèche :
Et ma langue se colle à mes mâchoires,
Et dans la poussière de la mort on m'a jeté.
17. Une meute de chiens m'entourent,
Une bande de malfaiteurs m'environnent.
Ils ont troué mes pieds et mes mains.
18. Je puis compter tous mes os.
Ceux qui me voient me fixent du regard.
19. Ils se partagent mes habits
Et ils jettent le sort sur mon vêtement de dessous.
20. O toi, Jahwé, ne t'éloigne pas!
Toi, ma force, hâte-toi de me secourir.
21. Protège contre l'épée mon âme,
Et ma vie contre les griffes du chien.
22. Sauve-moi de la gueule du lion,
Et délivre-moi des cornes du buffle.

23. Je publierai ton nom parmi mes frères;
Je te louerai au sein de l'assemblée.
24. Vous qui craignez Dieu, louez-le;
Vous tous, semence de Jacob, glorifiez-le;
Craignez-le, vous tous, semence d'Israël.
25. Car il n'a pas méprisé et dédaigné la misère du pauvre,
Il n'a pas caché sa face devant lui,
Et il a entendu sa prière.
26. Tu seras l'objet de ma louange dans une grande assemblée.
Je m'acquitterai de mes vœux en présence de ceux qui te craignent.
27. Les pauvres mangeront et se rassasieront,
Ceux qui recherchent Jahwé le loueront.
Que votre cœur vive à jamais!
28. Toutes les extrémités de la terre se souviendront de Jahwé et reviendront à lui.
Et devant lui se prosterneront toutes les tribus des goyims.
29. Car la royauté appartient à Jahwé.
Il est dominateur sur les nations.
30. Tous les opulents de la terre mangeront et se prosterneront.
Devant lui se courberont tous ceux qui descendent dans la poussière,
Et qui ne peuvent conserver leur vie.
31. La postérité le servira
On parlera du Seigneur aux générations.
32. Elles viendront et feront connaître sa justice
Et au peuple qui naîtra tout ce qu'il a fait.

*
* *

2ᵃ. L'addition des Septante, πρόσχες μοι, n'existe pas dans l'hébreu.

2ᵇ. La lecture généralement admise de ce verset est celle que nous donnons dans notre traduction; elle est grammaticale (voir Gesenius, 145 7ᵇ). *Rahôq* se réfère à *dibᵉ rei*. « J'invoque, je crie, mais ma plainte, mon appel n'atteint pas, ne va pas jusqu'à mon sauveur. Entre mon cri et mon salut, il y a un abîme. » Les Septante seuls ont lu שִׁגְגָתִי, « mon errement, mes péchés ». Les commentaires qu'ont donnés les lecteurs de cette traduction n'ont donc pas leur place ici.

Signalons la correction de texte que propose M. Halévy : il change le *mim* en *hé* et il obtient ainsi, יְשׁוּעָתִי רְחוֹקָה. Mon salut est loin, telles sont les paroles de ma plainte. Cette conjecture nous semble tout au moins superflue. Inutile de faire remarquer que cet arrêt dans la plainte du condamné, cette réflexion sur lui-même est assez plate au milieu des cris déchirants « des rugissements » qu'il profère.

3ᵇ. Entre les deux lectures : il n'y a point de silence (Baethgen), — il n'y a point d'apaisement, de soulagement (Delitzsch, Halévy), nous avons préféré la seconde, parce qu'elle conserve le parallélisme.

4. Le texte hébreu actuel est ainsi ponctué :

Ve'ättā qādôsh : Yôshēb tehillôt Yisrā'ēl,

Quant à toi, tu es le saint, toi qui habites au-dessus (ou au milieu) des louanges d'Israël (Luther, Delitzsch, Baethgen). M. Halévy se moque agréablement de cette lecture et des vaines superfétations qu'avait proposées Graetz. Il restitue assez habilement le texte en s'inspirant des Septante : « Toi, tu habites le saint, toi la gloire d'Israël ». Il lui a suffi de déplacer l'athnach, de le poser après « Yôsheb », de rapprocher le passage d'Isaïe LIII,15, qui est en tout point similaire. Saint Jérôme, n'ayant pas osé modifier la lecture de son rabbin, avait traduit :

Et tu sancte : habitator, laus Israel.

7. Les mêmes traits se retrouvent dans Isaïe, XLI,14, XLIX,7. LIII,3. L,6. LII,14.

9a. LXX, saint Jérôme, Sym., saint Matthieu, ont lu *gal* et non *gol*. La traduction littérale serait : « Tourne-toi vers Jahwé, qu'il le délivre. » M. Halévy réprouve cette lecture, car elle donne lieu à un bouleversement de pronoms et de sujets. Il faudrait ensuite suppléer le régime de *galal*, qui est verbe transitif et qui a le sens de tourner, rouler. M. Halévy, ne pouvant admettre cette violation de la grammaire et du dictionnaire, suggère : que *gol'el* est peut-être une corruption de *go'alo :* « si Jahwé est son rédempteur, qu'il le délivre, qu'il le sauve puisqu'il l'aime ». Nous croyons que le parfait *gal* donne un sens clair, — et que ce sens respecte suffisamment la syntaxe, — si on sous-entend son régime direct. Sur l'emploi de *gol*, cf. Prov. XVI, 3, Ps. XXXVII,5, etc.

10b. L'hiphil *mabtîhî* doit être maintenu, malgré LXX, saint Jérôme et Symmaque, qui ont lu *mibtahi*. Le parallélisme sollicite la conservation du participe.

11a. La victime, voulant insister sur les motifs de sa confiance en Dieu et accentuer l'étonnement que lui cause l'abandon où elle est réduite, rappelle le fait touchant par lequel Dieu l'a reconnue comme fils. « Sur toi, sur tes genoux on m'a déposé dès ma naissance. » A la naissance d'un fils, le père le recevait sur ses genoux et reconnaissait ainsi sa filiation. — Baethgen Cf. G. 50-23. Job III,12.

13b. Les taureaux de Bashan auxquels il est fait allusion ici sont célèbres dans la littérature biblique. Le pays de Bashan comprenait le haut plateau damascénique qui prenait naissance à l'extrémité des montagnes de Galaad et s'étendait jusqu'au Djebel ed-Druz. Découpé par les nombreux ouadis qui donnent naissance au Yarmouk, il constituait le plus riche pâturage de la contrée transjordanienne.

16ᵃ. La modification חכי « mon palais », au lieu de כחי que proposent plusieurs commentateurs, s'harmonise très bien avec le vers suivant.

17ᶜ. « Ils ont percé mes mains et mes pieds. » La leçon massorétique *ca'arî* a provoqué de vifs débats dans l'exégèse ancienne et moderne. Tous les traducteurs, si l'on excepte Symmaque, lisaient un texte qui avait ו au lieu de י, et Symmaque lui-même, rejetant le sens ou plutôt le non-sens de « comme un lion », a traduit un participe pluriel : ὡς ζητοῦντες δῆσα.

Les Septante ont compris ὤρυξαν et le syriaque « ils ont déchiré ». Saint Jérôme nous donne « vinxerunt », quoique des manuscrits vraisemblablement corrigés aient la leçon de « fixerunt ». (Delitzsch.) Aquila a successivement traduit ἤσχυναν (racine araméenne כאר ou כער) : Ils ont couvert d'ignominie mes pieds et mes mains — et « ils ont lié » dans la seconde édition d'après Delitzsch. Les Septante se sont référés à la racine כור ou כרה. C'est sur la valeur de ce mot que s'engagent les discussions. Tous les hébraïsants reconnaissent que le sens premier de la racine est « creuser, » mais creuser un objet qui n'existe que sous forme de trou, « creuser une fosse, forer un puits, creuser les oreilles à un homme pour qu'il puisse entendre ». M. Halévy nie cependant que la signification du mot puisse être plus extensive. Il est vrai, et nous le reconnaissons loyalement, que la racine en question ne se présente nulle part avec le sens de « percer, » tel que nous l'exigeons ici. Mais ne nous est-il pas permis de recourir aux Septante, les plus anciens témoins du plus ancien texte et auxquels il est difficile d'attribuer un non-sens? M. Halévy certes ne nous contredira pas, puisque le recours à la même autorité a si souvent éclairé et inspiré ses restitutions. Or ils nous donnent ὤρυξαν, valeur grecque, dont la signification première est « creuser » comme le mot hébreu, mais qui ne se refuse pas au sens de « percer » (ὀρύσσειν ἰσθμόν, fodere hasta). Sommes-nous en présence d'un ἅπαξ λεγόμενον ; existait-il primitivement un sens dérivé secondaire signalé par les Septante et perdu aujourd'hui? rien ne nous oblige à le nier, ou du moins à en nier la possibilité (1).

(1) L'accusation portée par Quimchi contre les chrétiens d'avoir substitué « carou » à « caari » pour adapter le psaume au crucifiement, semble appuyer notre affirmation. Pourquoi les hébraïsants chrétiens auraient-ils été soupçonnés de corruption de texte par le docte rabbin, si leur lecture avait été compromise par un non-sens ? Le traité Nazir, 34-2, cité par Castelli, fait un emploi très curieux de כרה; il donne ענבין דכרין, « Raisins qu'ont creusés les vers ».

La dernière édition du dictionnaire de Gesenius (1895) se rapproche de l'exégèse traditionnelle et abandonne la leçon *caari* maintenue opiniâtrément dans les éditions précédentes. Les anciennes versions, déclare-t-elle, ont lu un verbe qui s'adaptait mieux au contexte que la leçon reçue. Peut-être faut-il lire : « sie graben aus, nagen das Fleish meiner Hände und Füsse ab, wie die wilden Hunde es bei den toten Körpern zu thun pflegen ».

Les deux significations ne s'excluent pas, du reste, puisque נקר, racine à peu près équivalente, a le double sens de « creuser » et de « percer ». (Diletzsch). Nous croyons qu'il faut maintenir la traduction des rabbins d'Alexandrie, d'autant plus que les nombreux sens proposés depuis sont encore plus invraisemblables et que la modification de *carou* en *aserou,* suggérée par M. Halévy, est tout au moins arbitraire. Nous lisons donc ce verset : « Ils ont creusé, ils ont approfondi des blessures dans mes pieds et dans mes mains. »

22. *Remim.* Cf. l'assyrien *rimu,* bœuf sauvage, buffle, auroch.

30. La leçon massorétique, que nous avons sous les yeux et que garantissent les plus anciennes traductions, présente une suite d'images, un mouvement d'idées incohérentes. Il y a donc lieu de rechercher si le texte primitif n'a pas été défiguré, si les coupures des vers ne sont pas fautives. Les hébraïsants les plus habiles se sont mis à l'œuvre. Il suffit de citer les essais de reconstitution de Graetz, de Baethgen et d'Halévy. Ce dernier change *'akᵉlou* en *yiphᵉlou, yôrᵉdê* en *rôdê* et *naphshô* en *naphsham*, et traduit ainsi :

Tous les engraissés de la terre (auront beau) s'humilier et s'aplatir,
Tous les tyrans de ce monde de poussière s'agenouilleront en vain devant lui,
Il ne conservera pas la vie à leur âme.

Il suffit de faire remarquer que le sens acquis ainsi est recherché, qu'il ne satisfait pas; les changements proposés restent donc arbitraires et sujets à caution. La solution de Graetz et de Baethgen, qui décomposent אכלו en אך דל, semblerait plus acceptable, mais elle néglige le *waw* qui suit. Voici la traduction de Baethgen.

Devant lui tomberont aussi à genoux tous les opulents de la terre,
Devant lui se courberont tous ceux qui se prosternent dans la poussière;
Mais mon âme vit pour lui.

M. Halévy fait remarquer que חי ל n'est pas hébreu. Les Septante lisent « mon âme » au lieu de « son âme ». Ils ont de plus avec Aq. Symm. Theo. Hier. Sy. לו au lieu de le לא.

Le festin dont il est parlé ici doit être comparé au banquet que décrit l'apocalypse d'Isaïe. Voir le cantique du festin, xxv,6.

Nous avons donné la traduction de Delitzsch. Malgré sa banalité, elle respecte davantage le texte hébreu; mais elle ne nous satisfait pas. Le Père Lagrange nous suggérait un rapprochement fort original et qui, à notre connaissance du moins, n'était pas encore soupçonné.

Les versets 30ᶜ et 31ᵃ peuvent être lus « parce qu'il n'a pas conservé sa vie, la postérité le servira ». Ils reproduisent ainsi presque mot à

mot le v. 10 d'Isaïe, LIII : « Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longinquum ». Il y a d'ailleurs entre le psaume et la prophétie un parallélisme général assez frappant. Ces deux phrases poétiques ainsi groupées et ainsi comprises ressembleraient, il est vrai, à un « bloc erratique », puisque la victime qui a souffert et qui a mérité le rassasiement de l'affamé et la conversion des goyims a été perdue de vue depuis longtemps par le poète. Mais les derniers versets sont eux-mêmes détachés des strophes précédentes, et la lecture suggérée mettrait en lumière la conclusion complète, le résumé grandiose du mystère de la Rédemption, — la glorification du Rédempteur, — et la glorification de Dieu.

Fr. V. Rose.

Jérusalem.

III

QUESTIONS ACTUELLES D'ÉCRITURE SAINTE

Sous le titre de *Questions actuelles d'Écriture sainte* (1), le R. P. Brucker vient de publier un certain nombre d'études, parues, du moins en partie, dans diverses revues : *L'inspiration des écrivains bibliques*, — *Les principes de l'apologie biblique d'après l'Encyclique* « Providentissimus Deus » ; — des *Études sur la Genèse* comprenant le *Caractère historique des onze premiers chapitres*, — *Les six jours de la création*, — *La Bible et l'astronomie*, — *La Bible et le transformisme*, — *L'universalité du déluge*. Dans la préface, page VI, l'auteur nous avertit qu'il s'est efforcé « d'unir le respect de la tradition, telle qu'elle s'impose à l'exégète catholique, avec le progrès qu'on est en droit de demander à la science sacrée de nos jours ». Vraie tradition et vrai progrès, voilà bien en effet les deux conditions d'une sage exégèse biblique. Mais le juste milieu n'est pas toujours facile à garder : le tempérament, l'éducation, les fréquentations intellectuelles, que sais-je encore? bien des causes peuvent incliner plus que de juste d'un côté ou de l'autre. On n'accusera pas le R. P. Brucker de sacrifier les droits de la Tradition : il la connaît bien et sait la faire parler à propos; ce n'est pas une petite qualité pour un exégète, surtout à l'heure présente où tant d'autres ne parais-

(1) *Questions actuelles d'Écriture sainte*, par le R. P. Joseph Brucker, (Victor Retaux, 1895).

sent guère en avoir souci. Mais parfois ne pourrait-on faire un pas de plus ou changer un peu de direction sans blesser les véritables droits de la Tradition? Peut-être. C'est à ce point de vue que nous nous sommes arrêté en analysant cet ouvrage, qui n'a pas besoin de recommandation : le nom de l'auteur est la meilleure.

Des questions traitées la plus importante et une des plus actuelles est la première : l'*Inspiration des écrivains bibliques*. Elle est traitée avec méthode et avec les développements désirables. L'inspiration biblique, étant un fait et un fait surnaturel, doit s'établir d'abord par des témoignages et des témoignages surnaturels. C'est la méthode que suit l'auteur en étudiant l'inspiration d'après l'Écriture, les saints Pères et les définitions de l'Église. En possession des données traditionnelles et catholiques sur l'inspiration, il en analyse le mode d'action et y reconnaît trois opérations essentielles : une illumination de l'intelligence, une impulsion donnée à la volonté, une influence sur la rédaction par une assistance continue. C'est la doctrine du cardinal Franzelin que le R. P. Brucker suit et développe par des considérations particulières assez étendues. Cependant l'exposé de l'action divine sur l'intelligence nous paraît rester encore enveloppé d'une certaine obscurité par le fait d'une confusion que nous rencontrons dans tous les traités sur la question. Peut-être dira-t-on que ce n'est qu'une question de mots, nous ne le croyons pas; mais en tous cas l'exposé gagnerait quelque clarté à distinguer l'inspiration de la révélation, plus qu'on ne le fait d'ordinaire, au moins pratiquement. L'action sur l'intelligence est en plusieurs endroits confondue avec la révélation. « Il est évident, dit-on p. 28, que ces deux classes d'écrivains bibliques (les prophètes et les historiens) ont reçu une lumière d'inspiration très différente... Pour les premiers ça été une sublime *révélation* de tout un monde inconnu. »

L'inspiration est un secours donné pour transmettre la vérité; elle saisit l'écrivain, l'enveloppe au moment où il écrit, *hic et nunc*. Elle n'est pas donnée pour *connaître* la vérité, pour la recevoir, mais pour la *transmettre* fidèlement. Dans la révélation, l'intelligence est passive, elle reçoit; dans l'inspiration, elle est active, elle expose ce qu'elle a acquis naturellement ou surnaturellement.

Les prophètes ont reçu souvent des révélations sur l'avenir qu'ils n'ont pas écrites immédiatement, mais longtemps après; d'autres fois la transcription a suivi aussitôt la révélation. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la révélation ne constitue pas l'inspiration, n'est pas un de ses éléments; elle la précède. Sainte Thérèse, elle aussi, a eu de vraies révélations : mais elle n'a pas eu d'inspiration pour les mettre par écrit. Son intelligence a été divinement éclairée pour recevoir ses

visions; mais elle n'a pas eu de secours divin pour les transmettre. Les visions reçues d'en haut se combinent plus ou moins avec les idées du sujet qui en est favorisé; il se fait un travail de l'esprit, de l'imagination sur l'objet révélé, en sorte qu'avec une bonne foi parfaite il se peut très bien qu'en nous transmettant ce qu'il a reçu, ce sujet y mêle plus d'une chose personnelle, accidentelle peut-être, mais enfin qui ne sera pas sa vision, et pourra même être fausse. Pour recevoir comme divine cette révélation de la part de l'écrivain, il faut en lui un secours qui me garantisse qu'il me la transmet exactement comme elle a été donnée, ou me la transmet comme Dieu veut qu'elle le soit.

L'action divine sur l'intelligence dans l'inspiration ne consiste donc jamais dans une révélation, mais toujours dans une *direction* de l'intelligence qui se porte sur les vérités ou les faits connus naturellement ou reçus par révélation, pour ne choisir et ne transmettre que ce que Dieu veut. Dans cette direction donnée, l'intelligence n'est pas passive comme dans une révélation, mais elle s'exerce activement : elle porte son attention sur des faits ou des vérités, connus naturellement ou surnaturellement, les combine, les groupe de façon à atteindre le but voulu de Dieu et aussi de l'écrivain. En un mot, son jeu naturel s'exerce comme pour une œuvre humaine; la seule différence, et elle est capitale, est que ce jeu naturel de l'intelligence est mu, dirigé par Dieu, cet artiste infini qui sait jouer d'un instrument libre sans lui enlever ni sa liberté ni son cachet personnel.

L'action sur la volonté est facile à comprendre; elle est bien exposée par l'auteur. Dieu a mille moyens de faire vouloir ce qu'il veut à sa créature, et cela sans lui faire violence, sans qu'elle ait conscience même de l'action divine.

Dans le paragraphe consacré à l'influence divine sur la rédaction, le P. Brucker constate une divergence de vues entre les docteurs et les théologiens sur la question de l'inspiration verbale. Il commence par émettre ce principe très juste : « Aucun texte n'est réellement inspiré si Dieu n'est véritablement *cause* que l'écrivain biblique a émis telle assertion dans les passages dont il s'agit. Il suit déjà que Dieu doit nécessairement pourvoir à ce que les écrivains qu'il inspire formulent les assertions qu'il veut qu'ils émettent, de manière qu'elles disent précisément ce qu'il veut et pas autre chose. L'action divine s'étend donc aussi à *la forme* dans la composition inspirée, du moins autant que cela est indispensable pour que cette composition représente la somme de vérité que Dieu veut nous y communiquer. »

Mais une action divine qui va jusqu'à inspirer les mots, il n'en veut

pas et la combat. Sans doute, si on fait de l'inspiration verbale une sorte de révélation des mots, on ne peut aller jusque-là dans l'acte même de l'inspiration. Mais la révélation n'existe pas plus pour les mots que pour les idées. Et l'inspiration verbale bien entendue s'allie parfaitement avec les variétés de style entre les écrivains sacrés, les divergences, et jusqu'aux contradictions apparentes mêmes qu'on constate entre eux dans la relation d'un même fait, d'un même discours. De plus, cette façon de concevoir l'inspiration est beaucoup plus conforme à la conception des Pères. On l'a abandonnée, parce que plus tard on a regardé l'inspiration des idées comme une sorte de dictée, de révélation : on ne pouvait raisonnablement la soutenir en ce sens pour les expressions. Il y aurait bien des avantages à revenir à cette conception plus profonde, plus philosophique et en même temps plus traditionnelle de l'inspiration. C'est une action surnaturelle de Dieu, cause première, qui s'empare de tout l'écrivain au moment même où il écrit, meut, dirige toutes ses facultés, tout en leur laissant leur jeu personnel et libre, et ainsi lui fait concevoir, vouloir et exécuter ce qu'il veut. L'écrivain est cause de tout ce qu'il y a dans le livre inspiré ; Dieu est également cause et cause principale de tout. Mais ils ne sont pas cause évidemment de la même façon : c'est une action de la cause première sur la cause seconde, telle que la cause première prend la responsabilité de l'œuvre, et que la cause seconde, tout en restant libre, n'agit que sous l'action de la cause première et principale. L'être infini seul peut ainsi agir sûrement et délicatement sur une cause seconde : il n'y a pas d'analogie de cette action parmi les causes créées.

Après l'analyse de l'inspiration vient la question de son extension et de l'infaillibilité des auteurs bibliques. On commence par poser la question avec précision et on prouve par le sentiment des Pères et les définitions conciliaires que dans toutes leurs assertions authentiques les saintes Écritures sont inspirées et exemptes d'erreur. Cette preuve bien conduite se termine par les paroles de l'Encyclique *Providentissimus* qui ne peuvent laisser de doute sur ce point. Enfin, comme *confirmatur* de la doctrine précédente, on ajoute une réponse aux objections présentées contre cette inspiration et cette inerrance de toutes les assertions bibliques authentiques.

La deuxième question traitée, question actuelle, elle aussi, est ainsi intitulée : *Les principes de l'Apologie biblique d'après l'Encyclique* « Providentissimus Deus ». « Les principales objections, dit-on, dont s'occupent les apologistes contemporains proviennent ou des sciences physiques et naturelles ou de l'histoire. Léon XIII donne d'abord une direction générale pour la solution des unes et des autres,

puis des règles spéciales pour chaque catégorie en particulier. Tel est aussi l'ordre que nous allons suivre. »

Comme principe général on insiste sur cet avis élémentaire, mais capital : c'est de se rendre un compte exact de ce *qu'affirme la science* et de ce *qu'affirme l'Écriture*. Trop souvent on décore du nom de science l'hypothèse de tel ou tel savant, que des études plus profondes ne justifient pas. Les remarques de l'auteur sur ce point sont très sages, mais peut-être s'est-il un peu hâté dans son rejet absolu du *transformisme*. Cette question n'est rappelée ici qu'en passant, nous la retrouverons plus loin.

Il n'est pas moins important de rechercher avec soin *ce qu'affirme l'Écriture*. Les apologistes doivent redouter plus que tout de compromettre l'autorité des Saints Livres en leur attribuant des assertions que la science pourrait démontrer fausses. Il faut être prudent dans ses affirmations, d'autant plus qu'en ces passages où les auteurs inspirés touchent aux choses de la nature ou à l'histoire, nous n'avons pas d'ordinaire la tradition catholique pour nous guider dans leur interprétation. Dans les questions qui ne touchent pas à la foi ou aux mœurs, remarque-t-on sagement, il est permis d'abandonner le sentiment des Pères, fût-il unanime. Car là il n'y a pas de tradition proprement dite. L'universalité ethnographique du déluge ne serait-elle pas dans ces conditions, quoi qu'on en dise dans la dernière des *Questions actuelles?*

Les principes spéciaux pour les difficultés scientifiques se ramènent à ceci : par rapport aux choses de la nature, la Bible n'a pas pour but de nous instruire sur leur constitution intime : donc elle ne parle pas un langage scientifique; elle s'en tient au langage vulgaire, selon les apparences. Tout ce qu'elle énonce est vrai, mais d'une vérité *relative :* principe fécond qui résout d'une façon très naturelle les objections scientifiques. En laissant les écrivains sacrés parler ce langage vulgaire, l'Esprit-Saint n'affirme rien sur la vraie nature des choses en soi : il veut ne rien nous révéler sur ce point; il laisse cela aux disputes des hommes. Peu importe ce que croyaient les auteurs inspirés. Dieu les guide de façon à ce qu'ils n'affirment rien sur la nature intime, réelle des choses, et se contentent du langage qui convient seul au but de la Bible, le langage simple, accessible à tous, des apparences, le langage vulgaire.

Pour les difficultés historiques, tout se réduit encore à bien déterminer ce que dit l'Écriture et ce que dit la science d'une façon certaine, bien constatée. Évidemment il faut prendre l'Écriture dans son texte authentique : car des variantes pour les copies, des erreurs de traduc-

tions pour les versions ont altéré le texte, non pas dans sa substance, mais en plus d'un endroit. Ceci se présente surtout pour les chiffres. Quoi qu'il en soit de la question de savoir si on marquait les *noms de nombre* par de simples lettres, il est certain qu'une erreur pour des chiffres écrits même en toutes lettres est plus facile que pour d'autres mots : souvent le sens ne réclamant pas contre une erreur de nombre. Il en est de même des *noms propres*. On cite quelques exemples suffisants. Peut-être aurait-on pu compléter cette réponse aux difficultés historiques par une étude des lois du langage populaire, qui souvent n'est vrai que par approximation et ne prétend pas à toute la rigueur d'un langage précis que nous attendons maintenant d'un historien. Il y a là, nous croyons, l'explication de plus d'une difficulté tirée des Évangiles. On termine cette partie par la question du sens allégorique ou historique de certains livres ou parties de livre, comme Job, Judith, Esther, Tobie, Jonas, les onze premiers chapitres de la Genèse. Certains exégètes, admettant l'inspiration de ces livres, révoquent, à tort, en doute leur intention historique : ce sont des allégories, des paraboles destinées à faire ressortir une vérité religieuse ou morale. Il ne peut être question d'erreurs historiques en des ouvrages qui ne prétendent pas être de l'histoire. Le P. Brucker défend le caractère historique des onze premiers chapitres et trouve ce système d'interprétation allégorique peu naturel et peu conforme à la tradition catholique, tout en reconnaissant que l'Encyclique ne le condamne pas formellement. C'est juste et on pourrait ajouter d'autres raisons qu'il serait trop long de développer ici. On les touche en partie du reste dans la question suivante.

La troisième partie des questions actuelles est consacrée à plusieurs études sur la Genèse. La première traite du caractère historique des onze premiers chapitres. On défend ce caractère historique contre certains apologistes pour qui ces récits ne sont que des allégories, des paraboles destinées à donner un haut enseignement dogmatique et moral sous une forme sensible et populaire.

Le texte même repousse nettement cette interprétation : car d'un côté rien n'indique que nous avons affaire à des allégories, et d'autre part nous avons là tous les signes d'une narration historique. Ces premiers chapitres se présentent comme une partie intégrante de l'histoire du peuple de Dieu, au même titre et sous les mêmes formules que les dernières sections de la Genèse concernant Abraham, Isaac et Jacob. De plus, l'Ancien et le Nouveau Testament font de nombreuses allusions à ces récits primitifs et supposent leur caractère historique. Qu'on ne vienne pas citer l'École d'Alexandrie et Origène : ils n'ont jamais nié le caractère historique des onze premiers chapitres, tout en

y cherchant aussi des allégories. Et même ils y ont vu expressément de l'histoire. On cite à ce propos un texte intéressant d'Origène, tiré de *l'apologie d'Origène* composée par saint Pamphile.

L'auteur passe à la question des six jours de la création. Après avoir exposé et écarté les systèmes idéalistes, il s'efforce de préciser l'interprétation historique qui doit être adoptée. C'est un concordisme assez idéalisé et avec raison. Car un concordisme étroit entre les jours de Moïse et les périodes géologiques n'est plus soutenable, à cause surtout de l'enchevêtrement des œuvres.

Pour répondre à cette dernière difficulté, l'auteur admet que Moïse aurait voulu marquer surtout les créations *initiales*, ou la *première* production de chacune des grandes formes de la vie, assignable au 3e, 5e, 6e jour, en rattachant par anticipation au même jour le reste de la même œuvre, qui, en réalité, n'a eu son exécution que pendant les jours ou périodes suivants. C'est bien la meilleure façon d'expliquer le concordisme, si l'on garde la division des jours ou périodes dans l'œuvre divine. Mais ces *six journées* de l'ouvrier divin sont-elles en réalité dans son œuvre? ou ne sont-elles pas plutôt la forme sous laquelle l'œuvre divine a été présentée en vision au premier homme en vue de la semaine à instituer? Alors plus de difficulté; n'est-ce pas aussi plus naturel? C'est ce qu'il semble au R. P. de Hummelauer, qui vient de publier la Genèse dans le *Cursus Scripturæ sacræ*.

Nous n'insisterons pas sur le chapitre consacré à *la Bible et l'astronomie* et son appendice, la *Condamnation de Galilée*. Venons-en au chapitre suivant : *La Bible et le transformisme*. On a bien raison d'attaquer le transformisme extrême ou monisme. Dans la réfutation on va, il nous semble, un peu loin en affirmant que l'œuvre des six jours a été une opération effectuée par des interventions *directes spéciales*. Nous ne voyons pas qu'il soit nécessaire d'une intervention spéciale pour la formation de l'atmosphère, pour l'apparition des continents, pour *l'apparition* du soleil et des astres, tandis qu'elle est indispensable pour l'introduction de la vie dans le monde, pour la production des êtres sensibles et surtout de l'homme. On veut aussi que toutes les espèces végétales et animales aient été l'objet d'une création distincte. Ne suffit-il pas qu'un certain nombre de types aient été créés à l'origine et aient donné naissance à la diversité des espèces considérées scientifiquement? Croit-on que *le-mînô*, selon son espèce, comme on traduit, soit l'équivalent de l'espèce scientifiquement parlant? Quant à l'origine de l'homme, même considéré dans son corps, on a bien raison de trouver inacceptable l'explication du transformisme. La vraie science, du reste, proteste comme l'Écriture sainte. Toute cette question est

abondamment traitée, avec clarté et avec force. Mais appliqué aux espèces végétales et animales, et soutenu dans de certaines limites, le transformisme ne mérite pas le dédain. « Ainsi entendu comme un simple moyen de création, qu'il a plu à Dieu de choisir de préférence à d'autres, la genèse des organismes de parents communs n'a rien d'inconciliable avec les plus saines notions philosophiques, ni avec les dogmes révélés. » (Abbé Hy, *Les plantes fossiles*, dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, 1895, p. 588.)

Les *Questions actuelles* se terminent par la reproduction d'une étude sur l'universalité du déluge. On se souvient que l'auteur a été le principal adversaire des idées de M. Motais et de ses adhérents. Il a sans doute depuis fortifié encore sa thèse. Cependant elle ne nous paraît nullement convaincante. Nous n'avons pas à entrer ici dans la discussion des raisons apportées. Quelques remarques peuvent suffire. Dans le récit de la Genèse, il y a autant de motifs de restreindre l'universalité pour l'homme que pour les animaux et la terre. Les expressions sont identiques. Et l'explication apportée que la terre signifie ici la *terre habitée* ne repose sur rien : ou il s'agit de toute la terre *absolument*, ou de toute la terre *subjectivement*. Le récit détaillé du déluge est le récit d'un témoin qui, selon la façon de parler ordinaire, appelle « toute la terre », toute cette terre qu'il voit submergée par les eaux ; il ne soupçonne rien au delà. A toutes les époques, « tout le monde » a toujours été *tout le monde connu*. Ce sont les hommes de cette universalité subjective, comme les animaux de cette même universalité subjective. Quant aux textes parallèles de l'Ancien et du Nouveau Testament, ils ne prouvent ni pour ni contre. Ils laissent la question de l'universalité dans la même indétermination. Les écrivains inspirés n'avaient pas à faire des distinctions qui peuvent intéresser la science, mais sont inutiles à la foi. Tout s'explique aussi bien avec un déluge universel relatif, qu'avec un déluge absolument universel pour les hommes. Le type du baptême indiqué par saint Pierre, la signification typique de l'arche représentant l'Église, gardent leur vraie force. « Hors de l'Église pas de salut » ; que signifie cet axiome ? Il veut dire d'abord et surtout : Hors de la société visible instituée par Jésus-Christ il n'y a pas de salut pour ceux qui, connaissant son origine divine et l'obligation d'y entrer, demeurent cependant sciemment hors de son sein. Ces hommes qui n'entrent pas dans l'Église, ces hérétiques, schismatiques, ou infidèles positifs dont parlent les Pères, sont représentés par les incrédules du monde primitif ou noachide dont parle saint Pierre ; tous ont péri dans les eaux du déluge. Il en sera de même de ceux qui n'entrent pas dans l'Église figurée par l'arche. — De plus, il n'est pas nécessaire

qu'il y ait exacte proportion entre le type et l'antitype. Les huit personnes renfermées dans l'arche représentent tous ceux qui sont sauvés, pourquoi les habitants du monde noachide qui périssent tous dans le déluge ne pourraient-ils être la figure de ceux qui sont en dehors de l'Église et seront perdus? La maison de Rahab est bien employée par les Pères comme type de l'Église au même titre que l'arche, pour enseigner qu'en dehors de l'Église, figurée par cette maison, il il n'y aura pas de salut. L'universalité relative suffit donc à maintenir toute la vérité du type; et si les Pères ont parlé de l'universalité absolue, ils n'en ont pas fait une condition nécessaire, à l'exclusion *d'une universalité relative*. La question ne s'est pas posée et ne pouvait se poser pour eux : elle n'est donc pas tranchée par leur façon de parler.

Dans ce compte rendu nous n'avons guère fait que poser quelques points d'interrogation là où il nous semble que la tradition donne plus de liberté ou indique une direction un peu différente. Les mérites de l'œuvre du R. P. dans son ensemble n'ont pas besoin d'être relevés : les qualités sérieuses, solides, d'un maître en études scripturaires sont assez connues. Mais s'il a le grand mérite d'être traditionnel, il a peut-être un peu le défaut de cette qualité.

E. Levesque, P. S. S.

Paris.

CHRONIQUE DES ÉTATS-UNIS

L'ORIENTAL SEMINARY DE JOHNS HOPKINS.

Il est périlleux de parler de l'Amérique et des universités américaines après M. Paul Bourget : qui a lu *Outre-Mer*, et « à travers des yeux français » vu l'éducation telle qu'on la comprend là-bas, constaté la différence énorme entre la vie de l'étudiant de Paris et celle de l'étudiant de Harvard, celui-là a bien le droit de penser qu'il est suffisamment renseigné sur la vie universitaire d'Amérique.

Aussi notre dessein n'est pas de reproduire une description déjà faite et de main de maître. Encore que nous parlions de « Johns Hopkins University » et non de Harvard, et qu'il y ait entre les deux certaines différences, notre but n'est pas davantage de faire ressortir ces divergences. Il n'entrerait pas non plus dans le caractère de la *Revue biblique* d'étudier ces universités au point de vue de la science sociale; de développer scientifiquement quelques observations fort justes de l'éminent psychologue P. Bourget, et de montrer le rapport étroit, — quelques-uns diraient nécessaire, — entre l'état d'un peuple et sa manière de concevoir et de donner la haute éducation.

Nos lecteurs français remarqueront le titre de cet article. Nous n'avons pas à leur apprendre que sous le mot « seminary » ne se cache pas la même idée qu'éveille dans nos esprits le mot français « séminaire ». Rien de proprement théologique, ni rien de clérical. Ce qui ne veut pas dire non plus, hâtons-nous de l'ajouter, que les clercs ou les théologiens n'y puissent pénétrer. Ces exclusions ne sont pas admises dans la grande république. L'idée juste et précise représentée par ce mot nous vient de sa racine latine : c'est là qu'on jette la semence de la science, c'est une école, une pépinière. Et les fastes de Johns Hopkins, qui ne date que de vingt ans, nous apprennent que la pépinière a été féconde. Déjà bien des docteurs et quelques savants de grande espérance sont sortis de cette école, et on a en haute estime les grades qu'elle confère. Qu'une fondation privée, dans une ville comme Baltimore, qui n'avait pas les ressources de tout genre de Washington ou de Boston, de New-York ou de Chicago, ait réussi au point de s'imposer à l'attention, nous pourrions dire à l'admiration de toute l'Amérique, et aussi de

l'Europe, parfois dédaigneuse de la science de l'autre rive de l'Océan, — qu'elle possède dores et déjà un grand nombre de vrais « seminaria », dont l'influence fécondante se fait sentir dans toutes les branches de la science; c'est ce qui pourrait porter à réfléchir certains Français habitués à tout attendre de l'État, et à regarder comme une idée utopique les universités libres.

Oh! comme nous sommes loin de Johns Hopkins et de « l'Oriental seminary » ! Rentrons-y bien vite et voyons comme on conçoit cette action fécondante à laquelle nous venons de faire allusion. En Amérique, on aime les raisonnements simples. On s'est dit : Pour inspirer, pour créer du caractère chez les autres, il faut surtout du caractère; pour développer les esprits, il faut apparemment suivre la même méthode, les mettre en contact avec des esprits supérieurs. On s'est dit cela, et on a fait ceci : de tous les points du Vieux et du Nouveau Monde on a appelé des savants de premier ordre, des spécialistes extrêmement distingués. Ils sont venus, et, grâce à ces hommes, grâce à leurs méthodes, beaucoup plus que par ses bibliothèques ou ses laboratoires, que par la splendeur de ses bâtiments, — ils sont en simple brique, — Johns Hopkins a attiré les étudiants en grand nombre, et est devenu, comme le disait il y a peu d'années son président, le Dr Gilman, « un microcosme intellectuel, où il fait bon habiter (1) ».

Dans un monde, petit ou grand, on conçoit généralement deux parties : l'Orient et l'Occident. Le microcosme qu'est Johns Hopkins a son Orient, lui aussi, et c'est sous la direction du Dr Paul Haupt qu'on pénètre les arcanes de ces langues sémitiques, toujours si pleines d'intérêt, puisqu'elles se rattachent d'une façon si intime aux origines de l'humanité.

Ce côté de l'instruction a-t-il en France la place d'honneur qui lui revient de droit? A-t-on encouragé partout jusqu'ici ces études de linguistique orientale? Elles peuvent être bibliques en même temps, c'est vrai. Faut-il s'en effrayer pour cela? Pourquoi donc la France, dont le nom est si respecté, si aimé en Orient, pourquoi la France, qui a pris une part si grande aux découvertes d'Égypte, d'Assyrie et de Chaldée, laisserait-elle ces traditions se perdre et tant de trésors demeurer inutiles? L'Église aime trop la Bible, la France aime trop la science, pour que les études bibliques et les travaux de linguistique orientale, — tout cela se tient, il faut se le persuader, — ne reçoivent pas un développement nouveau.

Autour, — nous allions dire de la chaire, mais à Johns Hopkins

(1) *Johns Hopkins University Circular*, nov. 1890, p. 2.

il n'y a pas de chaire, — autour de la grande table du « Semitic Seminary », trente-quatre étudiants se groupaient cette année. Tous n'assistaient pas à chacun des vingt cours donnés sur les différentes branches de cette section. Il y a parmi ces étudiants une telle diversité d'âge et de situation! Les uns achèvent à peine leurs études secondaires et viennent s'initier aux langues sémitiques : d'autres sont là pour conquérir le grade envié de « docteur en philosophie ». Un certain nombre sont là, qui se sont fait déjà une situation : rabbins juifs, familiarisés dès l'enfance avec les idiomes des fils de Sem, ministres protestants qui sentent qu'une explication de la Bible est impossible sans cette connaissance des langues dans lesquelles elle a été écrite, prêtres catholiques qui veulent faire honneur de leur science à l'Église, mieux comprendre les livres des savants, et continuer les grandes traditions des anciennes études d'exégèse.

A d'autres, l'amour pur de la science, et d'une science qui n'est point commune, a inspiré de consacrer à ces études tous les jours de leur vie, toutes les ressources de leur intelligence.

Vraiment un tel milieu est intéressant, et l'esprit ne peut manquer de s'y élargir.

De s'y former aussi : car enfin la vraie formation consiste non pas à entasser des trésors d'érudition, mais à développer le sens critique, à rendre plus capable de mieux apprécier les faits et les théories.

Or la critique a la première place, la place de choix, dans le travail de la semaine. Cette année, le Dr Paul Haupt interprétait le livre de l'Ecclésiaste à ce point de vue critique.

— Eh quoi! douze petits chapitres pour une année! — Et encore n'a-t-on pas vu ces douze chapitres : pourtant on travaillait deux classes par semaine à ce livre, et on travaillait dur.

Il faut bien remarquer que l'Ecclésiaste est un des livres les plus difficiles de la Bible. Cela tient à bien des raisons : la principale, aux yeux du critique pour qui il s'agit de rétablir le texte tel qu'il sortit de la plume de l'écrivain, vient de la nature même de la doctrine exposée dans ce livre. Cette doctrine avait paru si étrange, qu'à une certaine époque, des hésitations très sérieuses s'étaient produites : on songeait à l'exclure du Canon (1). N'aurait-on pas, pour lui donner ce droit d'entrée, tâché d'adoucir, d'atténuer certaines propositions, de bouleverser même l'ordre des diverses parties du livre?

Mais, alors, chacun sent aussi quelle œuvre délicate, hardie même

(1) Voir les références aux livres du Talmud dans M. l'abbé Loisy, *Hist. du Canon de l'A. T.*, p. 54-58.

mais respectueuse au fond puisqu'elle est animée par le désir de rendre le texte à sa pureté native, s'impose à qui veut entreprendre de déterminer quelles parties seraient de Qohéleth, quelles seraient des explications, des gloses, suggérées par le texte.

Aussi rien n'est intéressant comme d'essayer de mieux pénétrer cette doctrine sur le caractère fugitif des choses d'ici-bas, les innombrables déceptions, et les souffrances sans fin qui sont notre partage en cette vie où, pour parler le langage de Bossuet, « nous traînons jusqu'à la tombe la longue chaîne de nos espérances déçues ». Rien n'est attrayant comme de retrouver tous les grands problèmes soulevés dans ce livre : la Providence, les vicissitudes des humaines choses, les « lacrymæ rerum », le prix de la vie, la destinée de l'homme et son bonheur.

Qu'on n'imagine pas, parce que nous avons fait allusion à un arrangement *critique* des différentes sections de l'Ecclésiaste, que le travail ait consisté à détruire et à nier. Il en est, en effet, qui se font une joie, presque un point d'honneur, de ne rien conserver : ne faut-il pas suppléer au défaut de science par d'extraordinaires audaces, poser en critique avancé si l'on veut avoir quelque réputation? A Johns Hopkins, tel n'est pas le cas; le professeur s'est fait dès longtemps une renommée suffisante dans le monde scientifique, pour n'avoir pas besoin de recourir à pareilles petitesses : il les juge très sévèrement.

Peut-être n'est-ce pas un des moindres profits de cette année de travail que d'avoir pu entendre certaines appréciations, — et toujours preuves en main, — sur la valeur réelle de maint auteur qui court à la célébrité par le chemin d'une critique imprudemment audacieuse. Pour nous, il ne s'agit pas de détruire, mais de conserver, de purifier et de restaurer. Il ne s'agit pas non plus de reproduire servilement ce qui a été dit, encore qu'on ne refuse pas de s'en informer et quelquefois de l'accepter. Il ne s'agit pas de faire un acte de foi à la ponctuation massorétique, pas plus qu'à l'infaillibilité des scribes, ou à la perfection de la division par chapitres et par versets.

On ne s'attend pas à ce que nous reproduisions ici l'interprétation de l'Ecclésiaste avec tous ses détails, pas même que nous dégagions tous les principes de critique employés dans cette exégèse. Il serait par trop difficile de résumer ainsi le travail d'une année.

Ce qui satisfaisait le plus les esprits, manifestement, c'était l'enchaînement, la suite régulière des pensées, la logique, la vraisemblance que l'interprétation générale, aussi bien que l'explication des détails toujours ingénieuse et appuyée sur une connaissance approfondie des langues sœurs, des usages d'Orient, et des idées théologiques de la

Synagogue. On peut penser que la reconstruction ainsi obtenue arrive à reproduire exactement le texte original; on n'en a certainement pas une certitude morale, la seule du reste qui pourrait convenir à de pareils sujets, et il reste bien permis de croire en particulier qu'à des époques plus reculées, dans cet Orient mystérieux, sur un sujet aussi poignant, avec une disposition d'esprit poétique autant que didactique, un auteur ait pu ne pas s'astreindre à donner à sa pensée un tour aussi logique, qu'il ait pu même lui imprimer une sorte d'oscillation rêveuse; qu'au gré de son imagination et pour mieux peindre son état d'âme, il l'ait laissée, comme le vent dont parle l'Ecclésiaste (1), fuir d'un côté, puis retourner à l'opposé, afin qu'elle aille tournant, tournant toujours, et que sur ces circuits elle revienne enfin. C'est une hypothèse que préféreront peut-être ceux qui donneront plus de part à la psychologie; la première plaira mieux à ceux que séduit la logique. Les deux pourraient bien s'accorder en déclarant le problème trop difficile pour recevoir une solution positive et surtout définitive. Mais ce dont nous sommes bien sûr, c'est que le Dr Paul Haupt est trop libéral et trop large d'idées pour ne pas consentir à ce qu'on ne soit pas entièrement de son avis, serait-ce même dans sa classe.

Bientôt paraîtra le livre de l'Ecclésiaste dans cette Bible polychrome déjà fameuse (2), vivante et parlante par ses couleurs : et il sera plus facile de juger l'œuvre critique du Dr Haupt sur l'Ecclésiaste par une vue d'ensemble et par une étude de tous les détails. Ce que nous devons dire cependant, c'est qu'il n'est pas une seule transposition, pas une seule traduction, pas un seul rapprochement d'idées, qui n'ait paru non pas seulement ingénieux, mais tout à fait séduisant, — qu'il n'est pas une seule classe qui n'ait été attendue comme un véritable régal, une véritable jouissance intellectuelle.

Faire passer ce charme dans un pâle compte rendu est tout à fait impossible. Nous préférons suggérer aux théologiens, lecteurs de la *Revue biblique*, ce problème. Peut-on, — et comment, — concilier cette doctrine exposée par l'Ecclésiaste, avec le caractère de livre inspiré qu'à Johns Hopkins on reconnaît très hautement et très explicitement à Qohéleth? Le problème, croyons-nous, vaut la peine d'être étudié.

En attendant, passons dans la salle voisine où le Dr Haupt donne une série de lectures sur la composition de l'Hexateuque. L'auditoire est plus nombreux; mais on écoute plus qu'on ne travaille : le sujet est

(1) Eccl. I, 6, d'après l'hébreu.

(2) *A new polychromatic edition of the Old Test. prepared by eminent biblical Scholars of Europe and America, under the Editorial Direction of P. Haupt.* — The Johns Hopkins Press. Baltimore.

trop vaste pour le peu de temps dont on dispose. Du reste, le Dr Haupt expose plutôt les résultats de la critique sur la formation de ces livres. Il adopte la théorie de J. Wellhausen, qui se traduit par la formule JEDP. Ils savent aussi que Klostermann propose JEPD (1). *Norunt initiati!*

Pour devenir capable d'apprécier à leur juste valeur tous les résultats de la critique, et pour agrandir soi-même le champ des vérités découvertes, il est de toute rigueur de connaître parfaitement les langues orientales. Aussi quelle quantité de grammaires, de syllabaires, de dictionnaires, lexiques et chrestomathies, — sans parler des textes et des commentaires, et des mélanges où l'on trouve parfois de si bonnes choses, — s'étale dans les rayons de la bibliothèque spéciale au « Semitic Seminary »! Ce serait presque décourageant. Heureusement, on apprend qu'il est possible de savoir les langues en dépit des grammaires. Bien des difficultés de la grammaire nous viennent de ce que, ne pouvant faire rentrer dans une règle une expression fautive, on a créé une exception ou une règle exceptionnelle. Le cas s'est présenté souvent, et les grammaires ont grossi, permettant d'oublier le commencement tandis qu'on se hâte péniblement d'arriver à la fin. Mais le vent de la critique a soufflé sur beaucoup de ces brins de paille mêlés au bon grain : elle a restitué maintes fois un texte plus correct. On peut espérer désormais des grammaires considérablement diminuées, à moins cependant que les auteurs ne se croient obligés de faire l'histoire de chaque faute avant de la corriger.

Et de fait, en quelques classes, et à l'occasion de quelques pages traduites avec un commentaire philologique et grammatical, on arrivait à savoir résoudre bon nombre de difficultés. Cette manière est plus courte, mais elle est aussi plus vivante et plus intéressante. Une fois qu'on est intéressé on complète en particulier cette connaissance de la grammaire. Du reste il y a encore, avec le professeur et sous sa direction, ce qu'on nomme là-bas des « fellows », on dirait peut-être en France des chargés de cours ou maîtres de conférences, mais avec certaines nuances cependant. Ordinairement spécialistes, ils ont pour mission de faire des cours secondaires, de résoudre les difficultés qu'on peut trouver; mais, en même temps qu'ils aident les étudiants, ils se forment et se perfectionnent. Ils peuvent faire ainsi des travaux fort sérieux. Nous avons sous les yeux les titres de quelques-uns des plus récents : *The epistolary literature of the Assyrians*, par C. Johnston; *Assyrian medecine*, par C. Johnston; *The songs of the Re-*

(1) V. l'exposé du système de Klostermann dans la *Revue biblique*, 1895, p. 295.

turn, par D. G. Stevens; *Ancient Eastern politics*, par Cyrus Adler, etc.

Ce sont eux encore qui président la conversation hébraïque; on s'imaginera difficilement qu'en Amérique on donne du temps à une étude si peu pratique! Avouons d'abord que les vrais Américains ne viennent pas beaucoup à cet exercice; mais il ne laisse pas cependant d'être utile, de familiariser avec les mots hébreux, surtout l'hébreu plus moderne. L'hébreu rabbinique n'est pas exclu du programme.

Un autre exercice pratique, qui n'est pas sans utilité pour l'étude de ces langues, auquel peut-être en France on ne donne pas la même importance, c'est le « Prose composition », disons thème pour être franc et clair : hébreu, arabe, assyrien, on en a de toutes les sortes. Il y faut consacrer de longues heures, surtout aux débuts : mais on a bien le droit d'espérer que le temps passé à feuilleter un bon dictionnaire ou à parcourir la Bible en tous sens n'est pas absolument perdu. Du reste, les copies sont rendues très soigneusement corrigées et annotées; et on peut réaliser ainsi de sérieux progrès.

On n'aura aucune peine à croire, pensons-nous, que tout cet ensemble excite à un haut degré le désir de la science et l'amour du travail. Mais celui peut être de tous les cours qui produit le plus infailliblement ce résultat, — je l'avais laissé pour la fin, — c'est le cours d'assyrien proprement dit, « Assyrian seminary ».

Cette année il portait sur le récit du Déluge des tablettes cunéiformes. Là où le Dr Haupt a surtout une réputation, c'est en assyriologie, et dans l'assyrien il a étudié particulièrement l'épopée de Nemrod, et dans cette épopée, le récit du Déluge a été pour lui l'objet de travaux plus approfondis encore. Non seulement il a passé deux ans à Londres, étudiant sur les tablettes mêmes du British Museum, mais encore et surtout il a perfectionné tout récemment ses premières traductions. Sa première édition est pour lui « antédiluvienne », tant l'assyrien a fait de progrès en quatorze ans.

Dans de telles conditions un récit comme celui du Déluge, auquel tout le monde prend naturellement intérêt, ne peut manquer de nous passionner. Et puis, ce n'est pas précisément une classe. Les réunions ont lieu à la maison du professeur, la nuit, tard; on est là plus en famille, plus unis et plus libres. Il s'établit pendant ces deux heures un rapprochement entre les élèves et le professeur qui fait du bien et qui encourage à un perpétuel « Excelsior ». Au milieu de cette séance, qui pourtant ne semble jamais longue, on respire un peu, on prend le thé, on cause, on se fait part des derniers travaux, du mouvement intellectuel dans la sphère orientaliste, on réserve aussi pour ce moment des questions, des difficultés, un peu sur tout. Il règne

là un plus grand abandon, on y recueille plus d'un bon conseil, d'une fine observation, voire même de bonnes recettes et très pratiques encore; on ne s'interdit même pas les plans d'avenir. J'entends surtout l'avenir prochain, et l'on combine ainsi, à l'amiable tout à fait, le programme d'études de l'année qui va suivre.

Bien des fois un souvenir m'est venu à la pensée. Là-bas, en Orient, on se saluait par le mot שלם. Ces belliqueux Sémites pouvaient-ils se souhaiter rien de meilleur? Dans l'Oriental Seminary, me disais-je, il se passe quelque chose d'analogue. Il y a toujours entre tous la plus parfaite et la plus cordiale harmonie. שלם serait notre cri de ralliement. Même, à ce que j'ai su plus tard, une telle entente est une des traditions de cette école. Et pourtant certaines questions pourraient devenir de tels sujets de division! Mais non, on sent un même souffle passer sur toutes ces têtes, un même amour faire vibrer tous ces cœurs : l'amour de la vérité sous cette forme si belle qui se nomme la science. Tous ont conscience que leur vie est bien employée à son service; tous ont confiance que jamais ils n'auront à se repentir de s'être consacrés à sa recherche; tous se sont donné à eux-mêmes la devise si chrétienne et si fière de Johns Hopkins University : *Veritas liberabit.*

Joseph Bruneau, P. S. S.

Baltimore.

CHRONIQUE DE JÉRUSALEM

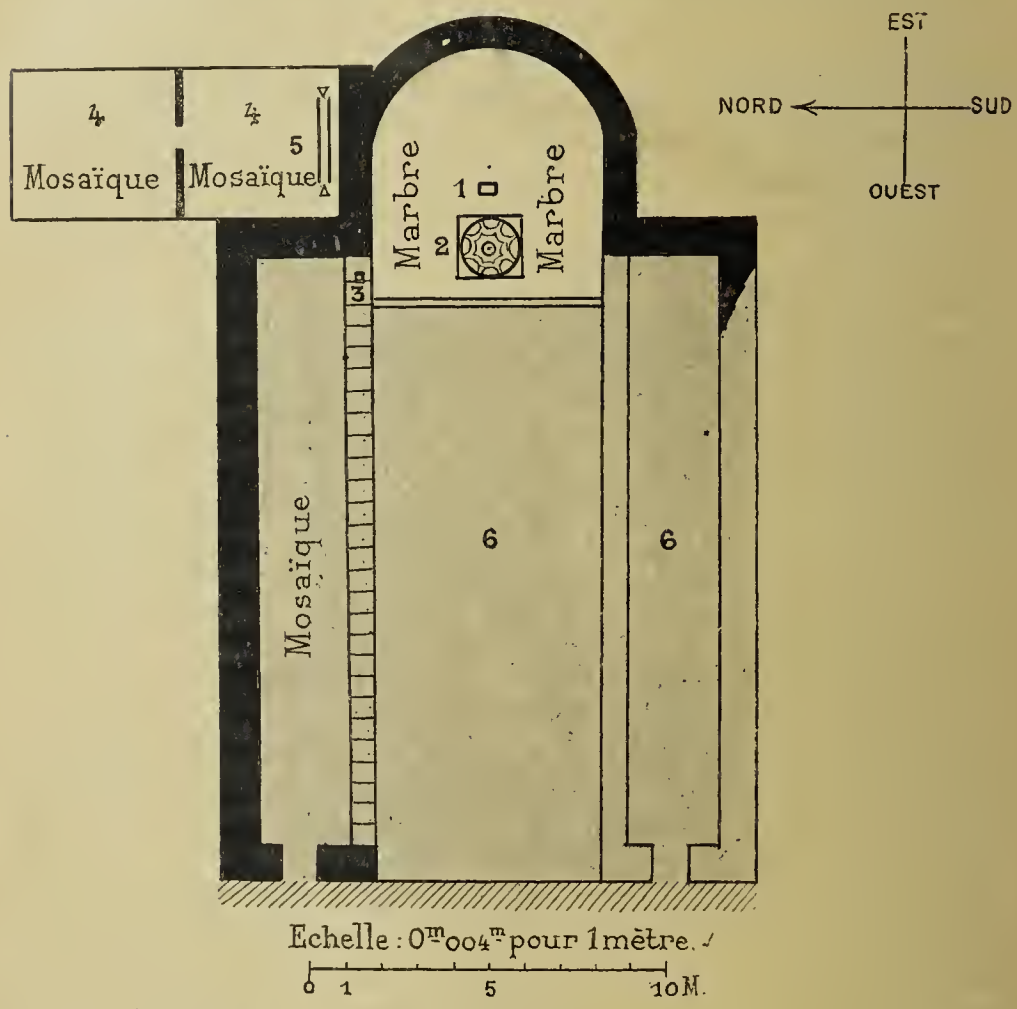
Découverte d'une église au mont des Oliviers. — Découverte d'une nécropole chrétienne à Bethléem. — Une inscription sur les murs du Saint-Sépulcre. — Les fouilles de M. Bliss autour de Jérusalem. — Conférences de Saint-Étienne.

*
* *

La Chronique de Jérusalem (janvier 1895, p. 92) a déjà rendu compte des fouilles exécutées sur la pente méridionale du mont des Oliviers. La salle que l'on annonçait en travers des mosaïques vers l'ouest n'était autre que la nef latérale gauche d'une église reconnue depuis. Cette nef est complètement déblayée ainsi que l'abside de la nef centrale : c'est ce qui nous a permis de refaire le plan de tout l'édifice, bien que la nef centrale elle-même et la nef latérale droite ne soient pas encore mises à jour. Nous donnons ici ce plan, avec la chapelle mortuaire attenant à l'église, du côté nord, et renfermant l'inscription publiée dans le numéro sus-indiqué.

La longueur totale de l'édifice, les murs compris, est de $23^{m},60$; sa largeur de $15^{m},45$. Les nefs latérales se terminent à angle droit, la nef centrale seule a son abside très exactement orientée. Le pavement de la nef latérale gauche est en mosaïque, mais celui du sanctuaire est en marbre. Notons ici un trait de ressemblance avec notre église de Saint-Étienne. Ayant constaté le pavement en mosaïques dans tout le reste de l'église, nous nous étonnions de ne pas en avoir trouvé trace dans le sanctuaire. C'est qu'il était sans doute, lui aussi, pavé en marbre, et le marbre est plus utile à emporter que les mosaïques. Cet arrangement était plus varié et d'ailleurs très décoratif. La rosace aux couleurs variées qui se trouve à l'entrée du sanctuaire produit le meilleur effet. La ligne de séparation des nefs est dallée en simple pierre du pays. Elle supportait des colonnes ; une base est encore à sa place à l'angle nord-ouest du sanctuaire, les autres sont jetées çà et là dans les décombres. Au centre de l'abside, au-dessus de la rosace, se trouve une petite excavation digne d'attention. Elle est pour ainsi dire à deux étages : la première partie est carrée et a $0^{m},15$ de côté en haut, $0^{m},13$ en bas, sa profondeur est également de $0^{m},13$; la seconde partie immédiatement au-dessous est un trou carré de $0^{m},12$ de côté sur $0^{m},09$

de profondeur. Cette excavation, occupant très exactement le centre du sanctuaire, devait, selon toute probabilité, se trouver sous l'autel : nous y verrions donc volontiers le petit tombeau ou reliquaire conte-



ÉGLISE RETROUVÉE SUR LE MONT DES OLIVIERS.

LÉGENDE.

1. Petite excavation sous l'autel, reliquaire.
2. Rosace en mosaïque de marbre.
3. Base de colonne en place sur la ligne dallée séparant les nefs.
4. Chapelle mortuaire.
5. Inscription.
6. Parties non déblayées.

nant les ossements des martyrs sur lesquels l'autel devait être construit. L'usage a prévalu maintenant de renfermer ces reliques dans la table de l'autel; mais il est encore permis d'avoir un reliquaire au-

dessous de la table d'autel, selon l'usage ancien. C'est ce que Prudence exprimait très bien dans les vers suivants (1) :

Altar quietem debitam
Praestat beatis ossibus;
Subiecta nam sacrario,
Imamque ad aram condita,
Caelestis auram muneris
Perfura subtus hauriunt.

« L'autel donne aux saints ossements le repos qui leur est dû, car, placés sous la table sacrée et cachés au pied de l'autel, ils reçoivent le souffle du don céleste qui se répand sur eux (2). » Ce serait le premier reliquaire de ce genre que nous ayons constaté en Palestine, existant encore et bien conservé.

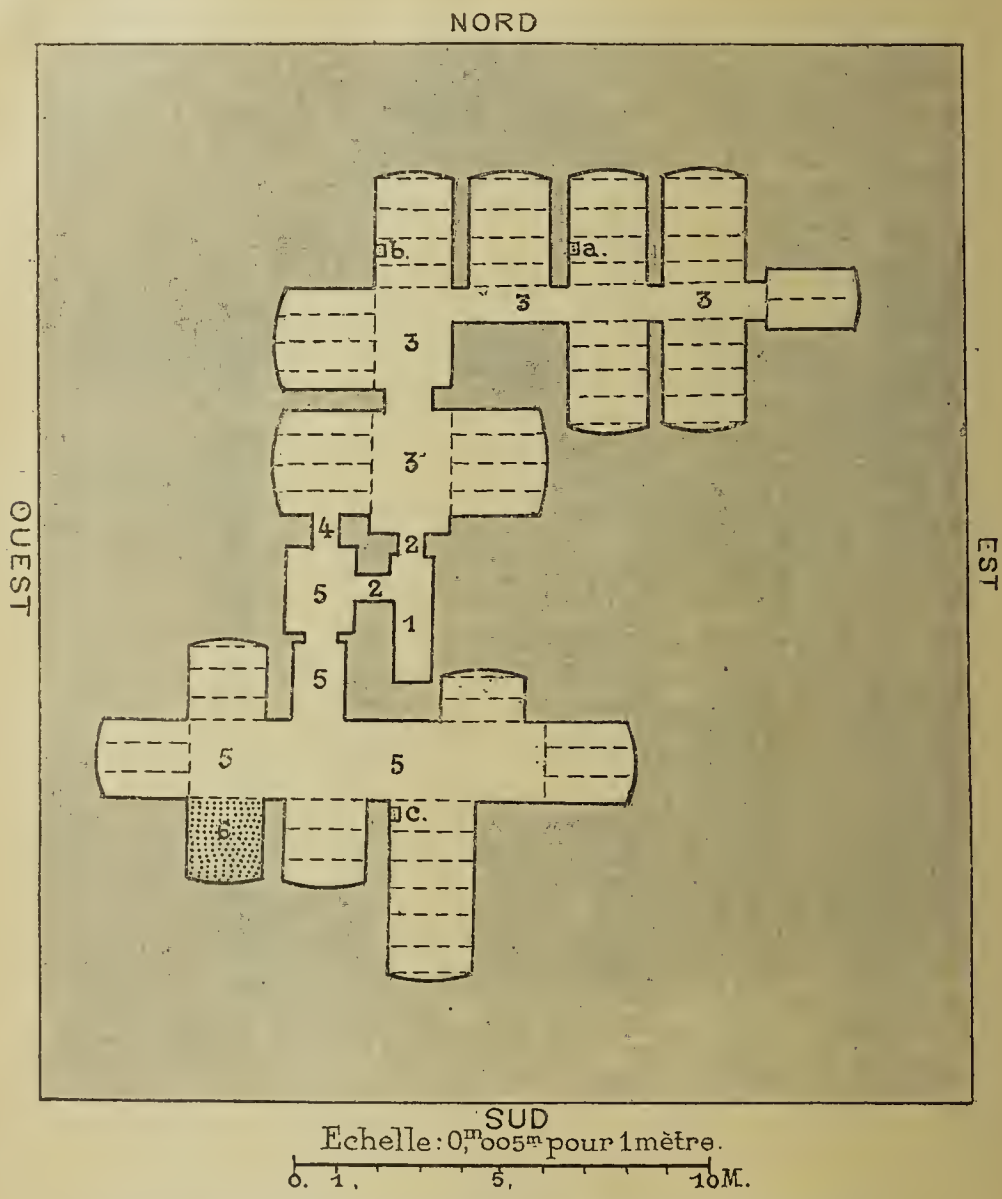
Nous sommes donc en présence d'une église intéressante, très probablement celle de l'un des nombreux monastères qui couvraient le mont des Oliviers. Reste à déterminer lequel.

*
* *

Dans le courant de l'année 1894, on a découvert à Bethléem une importante nécropole, découverte qui fit d'abord très grand bruit. Cette trouvaille ayant été faite sur la pente méridionale de la colline où l'on place ordinairement les citernes de David, ce roi étant d'ailleurs originaire de Bethléem, on en conclut bien vite que l'on était en présence de la sépulture royale de David et de sa famille. On y avait trouvé déjà, disait-on, des couronnes, des diadèmes, des bijoux royaux du plus haut prix, des inscriptions hébraïques, etc. Bref, le bruit fut tel, que l'autorité ottomane y fit apposer les scellés, en attendant qu'une commission spéciale vînt, de Constantinople sans doute, examiner ces merveilles. Le plus vexé dans cette affaire était le propriétaire lui-même, que l'on accusait déjà d'avoir soustrait une partie de ces trésors. — Enfin, après bien des ennuis et des démarches, il a pu faire reconnaître que sa découverte n'était pas aussi grandiose qu'on l'avait dit, d'autant que, malgré toutes les affirmations modernes et certaines traditions anciennes, le tombeau de David était à Jérusalem, dans l'antique cité des Jébuséens devenue la cité de David, comme l'affirme la Bible, et non pas dans son champ. En conséquence les scellés furent levés, et après six mois d'attente au moins, nous avons

(1) *Peristeph.* V, 515 sqq.
(2) Cf. *Revue biblique*, 1892, p. 191.

pu enfin visiter cette nécropole dont nous allons donner ici le plan et la description.



PLAN D'UNE NÉCROPOLE RÉCEMMENT DÉCOUVERTE A BETHLÉEM.

LÉGENDE.

1. Entrée : descente verticale taillée dans la roche.
2. Portes communiquant de l'extérieur à l'intérieur.
3. Corridors de la première partie de la nécropole.
4. Communication intérieure entre la 1re et la 2e partie.
5. Corridor de la 2e partie de la nécropole.
6. Excavation non déblayée.

a. 1re inscription.
b. 2e inscription.
c. 3e inscription.

..... ligne de séparation des tombes, en maçonnerie.

Cette sépulture est située aux deux tiers environ de la colline qui forme le côté septentrional du Wadi Kharroubeh, au nord par conséquent et juste en face de la grotte de la Nativité. En creusant pour faire un mur de soutènement à son terrain, le propriétaire, M. Hanna Mansour, de Bethléem, découvrit une ouverture verticale dans le rocher, formant un étroit couloir extérieur, à $3^m,50$ de profondeur, sur une longueur de 5 mètres environ, et une largeur de $0^m,70$. Ce vestibule va du sud au nord. Dans le fond, vers le nord-est, l'entrée de la chambre principale, et à gauche, vers l'ouest par conséquent, l'entrée de la seconde chambre mise en communication avec la première par un passage intérieur, comme l'indique le plan. Toutes les deux sont creusées, assez grossièrement d'ailleurs, dans la roche crayeuse et très friable qui forme cette colline.

La disposition générale est celle d'un corridor sur lequel s'ouvrent des deux côtés des excavations en forme d'*arcosolia*, creusés jusqu'au niveau du sol, et plus ou moins profonds : les uns renferment deux tombes, d'autres trois, d'autres quatre, un seul en renferme six. Chaque tombe est fermée sur les côtés par une maçonnerie grossière en blocage. Les *arcosolia*, déblayés au nombre de seize, contiennent cinquante-huit tombes; un seul n'est pas déblayé, et devait avoir trois tombes. Le total des tombeaux de cette nécropole serait donc de 61.

Détail assez curieux, toutes les tombes sont orientées, c'est-à-dire ayant leur longueur de l'ouest à l'est. De sorte que si l'excavation va du nord au sud, les tombes sont en travers; si au contraire l'excavation va de l'occident à l'orient, les tombes lui sont parallèles.

Trois de ces tombes ont une inscription à leur extrémité occidentale, probablement au-dessus de la tête, de sorte que le mort devait regarder l'orient. Le rocher étant trop friable pour conserver des inscriptions gravées, elles sont peintes en rouge sur une couche de mortier étendue sur la paroi. Les deux premières, écrites en caractères assez menus, ont beaucoup souffert du temps et de l'humidité; la troisième au contraire, en caractères plus gros, est bien conservée.

Le R. P. Germer-Durand a publié les deux premières dans le *Cosmos* (19 janvier 1895). La rapidité avec laquelle il a dû visiter cette nécropole l'a empêché de copier la troisième. Je reproduis donc ici les deux inscriptions déjà publiées, en y faisant quelques modifications et en y ajoutant la troisième non publiée.

Première inscription : $0^m,40$ de long sur $0^m,30$ de haut:

+ ΕΝΘΑΚΙΤΕ//////
ΔΟΡ//////////

—////POT////NO///
U//////ω
S + S

Deuxième inscription : mêmes dimensions.

+
ΕΝΘΑΚΙ
+ ΤΕΚΥΡΟϹ
ϹΧΟΛΑΙΚΟϹ
Α/////Μ ΠΑΝΕ
ΑΙ

La première lettre de la quatrième ligne étant un alpha, elle pourrait bien commencer le mot ἀπέθανε. M πανε doit bien être mis pour μηνὸς πανέμου, et dans les deux lettres αι, qui sont seules à la cinquième ligne, je vois indiqué le onzième jour du mois. ια serait une construction plus régulière, mais on trouve de nombreuses infractions à cette règle. (Cf. *Rev. bibl.*, 1892, p. 241, inscriptions trouvées à Gaza.)

Troisième inscription : longueur, $0^m,50$; hauteur, $0^m,40$; hauteur moyenne des lettres, $0^m,60$. Cette inscription est de beaucoup la plus nette et la plus complète des trois. On y lit :

+ ΥΠΕΡ ΜΝΗ
ΜΗϹΚΕΑΝΑ
ΠΑΨΟϹΤΟΥΔΙ
ΑΚΟΝΟΥ
ΚΟϹΤΑΝΤΙΝΟΥ

A la mémoire et pour le repos du diacre Constantin. — Cette inscription est claire, malgré l'orthographe par trop mutilée du mot ἀναπαύσεως. Toutefois la prononciation actuelle explique cette mutilation.

A droite de l'entrée, dans la première chambre, au-dessus de l'*arcosolium*, on voit, finement gravés, une croix et le mot Εὐγενίου.

Le terrain qui environne l'entrée extérieure et qui par conséquent recouvre la seconde chambre, offre çà et là de nombreux fragments de mosaïque blanche ordinaire; mais au-dessus de la première chambre, on avait constaté depuis longtemps un beau pavement en mosaïque de couleur. Le dessin et la facture de ces mosaïques indiquent l'époque

chrétienne du quatrième au sixième siècle; les caractères de l'inscription peuvent se rapporter à la même époque. Nous sommes donc en présence d'une sépulture chrétienne surmontée d'une église, et très probablement de la sépulture d'un couvent.

Quel est ce couvent?

Nous voyons dans l'*Épitaphium* de sainte Paule que cette noble Romaine fonda un monastère d'hommes et trois de femmes. Saint Jérôme nous laisse entendre que les trois monastères de femmes étaient très rapprochés les uns des autres et attenant à l'église, sans doute celle de la Nativité. Quant au monastère d'hommes, il n'est pas mentionné comme étant si près (1) . D'après Antonin le Martyr (570), en allant de Jérusalem à Bethléem, après le tombeau de Rachel, avant d'entrer dans la ville, on trouve un monastère, entouré de murailles, où il y a une multitude de moines : *Ante Bethleem est monasterium muro cinctum, in quo est multitudo monachorum congregata* (2). Tout auprès, à un demi-mille de la ville, on place, d'après le même auteur, le monument qui renferme les tombeaux de David et de Salomon, et on l'appelle *Basilica Sancti David*. Un siècle plus tard, Arculfe, d'après la relation d'Adamnanus, mentionne la même tradition, et détermine encore mieux la position de l'église : *Hec ergo ecclesia extra civitatis murum in valle contigua est fundata, quae Bethleemitico in parte aquilonali monticulo coheret* (3). C'est exactement la région où l'on a découvert la nécropole et les mosaïques. Quant à cette fausse tradition de la sépulture de David, elle s'est transformée en celle des citernes de David.

Ce monastère et cette église subirent sans doute le sort commun des monastères et des églises en Palestine; ils furent détruits; aussi les pèlerins suivants n'en parlent plus. Toutefois, encore aujourd'hui, on montre sur cette même colline septentrionale, mais plus à l'orient, une ruine que l'on désigne sous le nom de couvent de Sainte-Paule. La partie principale et seule debout consiste en une tour que les musulmans possèdent et vénèrent sous le nom de *Kasr-el-Mesar* (le château du pressoir). Comme il n'y a en cet endroit aucune trace de couvent, on serait tenté de le reporter plus haut, là même où semblait le placer la tradition première, et où l'on a fait ces découvertes.

Quaresmius rappelle cette tradition, et c'est lui qui la transporte au *Kasr-el-Mesar* (4). Outre que cet emplacement ne correspond guère

(1) Hieronym. *Opera omnia* (Migne), t. I, p. 885.
(2) *Itinera et descriptio Terrae Sanctae*, éd. Tobler, t. I, p. 107.
(3) *Ibid.* p. 171.
(4) Cf. *Elucidatio Terrae Sanctae*, t. II, p. 512.

aux indications premières, il est aussi beaucoup moins agréable. De l'endroit où se trouve notre nécropole, juste en face de la Crèche, le coup d'œil est charmant sur Bethléem tout entier, sur le sanctuaire et sur la vallée. Rien de cela pour Kasr-el-Mesar, rien non plus qui justifie le souvenir de David.

Concluons donc en disant que cette nécropole et les mosaïques qui la recouvrent sont probablement les restes du monastère d'hommes fondé par sainte Paule, visité plus tard par Antonin et mentionné, au moins quant à l'église, par Arculfe.

*
* *

Les élèves de l'École Biblique en visitant, il y a quelques semaines, au cours d'une promenade archéologique, le couvent grec de Saint-Abraham, attenant au Calvaire, aperçurent dans la muraille même de l'église du Saint-Sépulcre, une inscription grecque, jusqu'ici inédite. Elle se trouve sur un bloc de maçonnerie du mur qui entoure le Calvaire du côté sud. Grâce à la bienveillance de l'archimandrite Photios et du supérieur du couvent grec du Saint-Sépulcre, nous avons pu l'estamper et la photographier. Le résultat a été communiqué à notre érudit collaborateur, le R. P. Germer-Durand. Je lui laisse la parole :

« Voici tout ce que je lis, soit sur l'estampage, soit sur la photographie de l'inscription grecque. Il est impossible d'en tirer une phrase

///////ΤΟΥΔΟΥΚΟϹ////////
ΚΑΤΑΤΟΥΤΟΝΤΟΝΤΡΟΠΟΝΚΕΡΔ///
ΤΡΙΒΟΥΝΟΥϹΚΑΙΠΡΕΠΟϹΙΤΟΥϹ
ΚΑΙΤΟΙΕΙϹΤΟΥΜΕΡΟΥϹΤΟΥ////
ΤΑΥΤΑϹΤΩΔΟΥΚΙ//////////////
ΑΙΟΝΤΩΝΔΗΛ//////////////////
ΚΑΙΤΟΥϹ ΙΙΙΙ ΟΥϹΚΑΙΤΑΙ////////
ΕΖΗΜΙΩΘΗ//////////////////////

suivie. Outre les passages effacés par l'usure de la pierre, le texte a été rogné de tous côtés, pour utiliser la pierre dans un mur. On voit seulement qu'il est question de réprimer un gain illicite. Une série de fonctionnaires est indiquée : le duc, les tribuns et les quinquévirs, qui avaient précisément dans leurs attributions la répression de l'usure. »

*
* *

Un mot seulement sur la continuation des fouilles de M. J. Bliss autour de Jérusalem. Le numéro de janvier 1895 (p. 88 et suiv.) en donnait le plan et proposait une explication. Depuis ce moment, c'est-à-dire depuis le 15 novembre 1894, date de la chronique, M. Bliss a travaillé un mois seulement, et a interrompu ses travaux avant Noël, pour les reprendre ces jours-ci. A partir du point d'arrêt Z qu'indiquait le plan de la *Revue biblique*, on a fouillé sur une longueur d'environ 150 mètres, et l'on a retrouvé le mur se continuant toujours très régulièrement dans la direction de l'est, avec quelques légères sinuosités en rapport avec la forme du rocher. Deux tours nouvelles sont venues s'ajouter aux précédentes. L'appareil est toujours dans le même genre et indiquant plusieurs réparations. Impossible donc de préciser exactement l'époque de cette muraille. Ce que l'on peut dire, c'est que le tracé tel qu'on le retrouve correspond parfaitement à celui que Néhémie indique (chap. III) lorsqu'il raconte la reconstruction des murailles. Mais ces murs ont été réédifiés plusieurs fois dans la suite, et il est difficile de dire si, dans ce que les fouilles nous découvrent, il y a quelques parties de Néhémie. La dernière conséquence à tirer de là, comme on l'a déjà dit dans la chronique de janvier 1895, c'est que ce tracé est sans doute celui des fortifications primitives établies autour de la colline occidentale par David, Salomon ou leurs successeurs.

Ce que nous comprenons à peine, c'est l'enthousiasme avec lequel certaines revues ont déclaré que ces fouilles confondaient et réduisaient à néant le système de ceux qui prétendent, comme nous, que Sion, la cité de David, Jérusalem ou l'ancienne ville des Jébuséens, était sur la colline orientale. — Non certes, les découvertes faites jusqu'ici ne sont nullement contraires à notre système : elles le confirment de tout point, et nous croyons toujours pouvoir affirmer qu'il est en parfaite conformité avec la Bible. Il semble inutile d'ajouter que par *Sion* ici nous entendons le *Sion* primitif de David, et non pas la *sainte Sion* de l'époque chrétienne renfermant le Cénacle. Bien que l'on se soit plu à répéter que notre système tendait à détruire l'authenticité du Cénacle, il reste vrai que nous avons toujours distingué ces deux Sion, et que nous vénérons avec toute l'antiquité chrétienne sur la colline occidentale, dans l'ancien couvent des Frères Mineurs, le lieu à jamais béni où fut instituée la très sainte Eucharistie, et où le Saint-Esprit descendit au jour de la Pentecôte. Nous nous bornons à constater la véracité de la tradition qui y place aussi le tombeau de David.

*
* *

Nos conférences publiques du lundi ont eu lieu, selon le programme annoncé (janvier 1895), sauf un changement de sujets pour les dernières conférences, comme nous le dirons plus loin.

Le R. P. Germer-Durand avait pris pour sujet « les fouilles de Jérusalem ». Mais comme il fallait se borner dans une si vaste matière, il nous a parlé seulement des fouilles qu'il a exécutées sur le flanc oriental de la colline qui porte le Cénacle, au lieu que la tradition ancienne désignait sous le nom de « Saint-Pierre *in galli cantu* ». Le conférencier a montré rapidement le bien fondé de cette tradition, puis il a fait la description archéologique et historique des grottes, monuments, mosaïques, bains, etc., mis à nu dans le cours des fouilles. Dans les deux dernières conférences, les objets trouvés, lampes, vases divers, ornements, ont été présentés et expliqués, puis à l'occasion de plusieurs poids retrouvés çà et là, le R. Père nous a fait un cours très instructif sur les poids anciens.

Les deux premières conférences du P. Séjourné traitaient des piscines de Jérusalem. Dans la première il a parlé seulement des piscines supérieure et inférieure. Après avoir examiné les données bibliques et historiques, rappelé l'état topographique des divers endroits proposés pour ces piscines, et la fameuse découverte du canal de Siloé et de son inscription, il a placé la piscine supérieure à la fontaine appelée maintenant Ain Umm-ed-Daradj, et la piscine inférieure à la piscine de Siloé. Cette dernière, considérée dans son histoire plus spéciale, a fait le sujet de la deuxième conférence, avec le « lac » de Jérémie. L'endroit proposé pour l'identification de ce lac a été le bas-fond qui se trouve à l'ouest du Haram ech-Chérif, vers le milieu, près du Hammam ech-Chifa. — La patrie de Job, tel était le sujet de la troisième conférence. Deux opinions principales sont en présence : l'une tient pour le Djébel Hauran proprement dit, l'autre pour Sheik Sáad et les environs. Le conférencier, s'appuyant sur la Bible, sur la nature du pays, sur la tradition et en particulier sur sainte Silvia, a conclu en faveur de Sheik Sáad.

M. l'abbé Heydet a traité en deux conférences la question de Capharnaüm au point de vue géographique. Il a écarté les nombreuses identifications proposées par divers auteurs pour s'en tenir à celle de Fell-Houm. Il a montré que cette dernière localité répondait à toutes les exigences du texte sacré, et qu'elle était la plus nettement indiquée par la tradition.

Dom Jean Marta devait nous parler de Béthulie et le R. P. Lagrange

des Esséniens. Tous les deux ont laissé leur sujet de côté pour traiter une question toujours très chaudement débattue.

Le R. P. Lagrange, ayant fait son cours annuel sur la critique textuelle, voulut appliquer les principes de la critique textuelle à la question des soixante stades ou cent soixante stades séparant Jérusalem d'Emmaüs. Trois grandes règles doivent servir à juger de la véracité des textes : l'évidence interne, l'évidence diplomatique et le sentiment des Pères. D'après ces trois règles, et surtout d'après l'évidence diplomatique, le conférencier démontre que le vrai texte de saint Luc a soixante stades. L'introduction du chiffre de cent soixante dans le manuscrit sinaïtique, dans la version arménienne et dans les autres n'est autre chose probablement que la conséquence d'une correction savante due à Origène. Le texte de cet auteur faisant défaut pour ce passage, le R. Père appuie son assertion sur d'autres corrections savantes du même parfaitement constatées.

Dom Jean Marta, en deux conférences, prend la contre-partie. Il affirme et démontre par de bonnes raisons que l'évidence interne n'est pas contraire aux cent soixante stades. Il aborde ensuite l'évidence diplomatique, et réussit à faire voir que sa thèse peut aussi s'en prévaloir, sinon quant au nombre des manuscrits, du moins quant à leur valeur. Nous n'avons regretté qu'une chose, c'est que le conférencier, s'étendant trop longuement sur ces deux premières considérations, n'ait pas eu le temps de répondre à l'accusation de correction savante que le R. P. Lagrange avait portée contre Origène.

La série des conférences de cette année s'est terminée par une critique très intéressante du *Désert* de M. Pierre Loti, et de la critique même que M. Gaston Deschamps en avait faite. Le R. Père Lagrange, qui est allé, lui aussi, au Sinaï, et qui en est revenu par le même chemin que M. Pierre Loti, c'est-à-dire par les bords du golfe élanitique et par l'Akabah, a pu juger du livre en connaissance de cause. Il l'a vengé de certains reproches de M. Gaston Deschamps; il a fait admirer ses peintures si vraies de la solitude, des délicieuses soirées du campement; puis il a terminé en ajoutant quelques réflexions religieuses et chrétiennes qui manquent dans ce *Désert*.

Jérusalem.

Paul-M. Séjourné.

RECENSIONS

Commentarius in Genesim, auctore Francisco de Hummelauer, S. J. — In-8° de 612 pages. Paris, Lethielleux, 1895. — Prix 12 francs.

Encore un commentaire sur la Genèse! Oui, et vraiment on est en droit de se défier, après les commentaires assez insignifiants qu'on nous présente depuis un certain nombre d'années.

Cependant, je n'hésite pas à déclarer que le travail de R. P. de H. est, dans son ensemble, incomparablement supérieur à tout autre travail sur ce sujet, sorti d'une plume catholique. Mais je ne puis cacher aussi qu'il me paraît sur beaucoup de points importants encore loin de la vérité. Voyons ses solutions aux questions les plus discutées de nos jours.

Le R. P. de H. fait de vains efforts pour rajeunir la vieille théorie de l'unité des documents qu'a profondément minée, pour ne pas dire plus, la distinction des documents jéhovistes et des documents élohistes. D'après notre commentateur, le nom Elohim était seul employé dans la Genèse avant la révélation faite à Moyse du nom Jéhovah. A la suite de cette révélation le nom Jéhovah aurait été introduit à la place du nom Elohim, mais seulement dans les morceaux de second ordre. Il semble que d'un seul mot on peut renverser cette hypothèse : avant Moïse le livre de la Genèse n'existait pas; sa rédaction est même certainement postérieure au libérateur d'Israël.

D'ailleurs ce n'est pas seulement sur la différence des noms divins que la critique rationnelle fonde la théorie documentaire, elle s'appuie encore sur les répétitions avec les différences de style et de conception. Il faut vraiment se faire aveugle volontaire pour ne pas reconnaître, par exemple, dans l'histoire du déluge un double récit parallèle. D'ailleurs le R. P. de H. n'a pas été sans être frappé des multiples répétitions qui constituent la narration du cataclysme. Mais il leur donne une explication stupéfiante. C'est Noé qui serait l'auteur du texte même de la narration de la Genèse. Ceci admis, tout s'explique. « Cette manière très prolixe de raconter, dit en effet le R. P., ne doit nullement étonner dans un aussi vieux narrateur, dans un vieillard de plus de 600 ans. » Qu'on me le pardonne, mais cela revient à dire que le plusieurs fois séculaire patriarche diluvien... radotait. Et certes si Noé avait raconté tel quel le contenu des chapitres VI, VII et VIII, il n'y aurait pas d'autre conclusion à tirer. C'est en vain qu'on recule devant l'acceptation de la théorie des doubles documents; il faudra bien s'y résoudre un jour : alors, pourquoi pas immédiatement? Nous perdons un temps précieux en vaines discussions, en arguties, pour dire le mot.

Sur la cosmogonie biblique, le savant Jésuite écarte le concordisme et l'idéalisme; il opte pour le révélationisme. Je ne vois pas comment le révélationisme exclut le concordisme. Il n'y a que deux moyens de savoir si c'est par révélation que l'écrivain sacré a connu la cosmogonie qu'il donne : ou bien une définition dogmatique ou bien la concordance frappante et *naturellement inexplicable* des données scientifiques de cette cosmogonie avec la science moderne considérée comme définitive. Or, comme il n'y a point de définition, le R. P. est concordiste malgré lui, du moins dans le sens que j'ai

indiqué dans cette *Revue*, en juillet 1894, attendu qu'il n'est pas admissible que Dieu ait révélé l'erreur. Mais avant d'admettre la révélation, il faudrait démontrer que cette concordance des deux cosmogonies est naturellement inexplicable.

Comment peut-on attribuer la longévité des premiers hommes à ce que Adam aurait mangé du fruit de l'arbre de vie, alors qu'il est dit formellement (Gen. III, 22) que Dieu empêcha l'homme de toucher à cet arbre? Ou bien encore à ce que le corps d'Adam avait été constitué pour l'immortalité, alors qu'il est écrit que c'est le fruit de vie qui devait lui donner cette immortalité? Il est plus naturel de supposer qu'Adam sortant des mains de Dieu était doué d'une constitution aussi parfaite que possible; mais les vices et leur suite, les maladies, devenant maîtres du corps de l'homme, firent peu à peu perdre à celui-ci sa vigueur primitive, et eurent pour conséquence naturelle la diminution de la vie humaine.

La dissertation sur les « fils de Dieu » et les « filles de l'homme » est loin d'être convaincante; par là même que le R. P. accorde que, au v. 1 du chap. VI, *hââdam* signifie l'humanité en général, et *benoth hââdam* les filles de l'humanité en général, il fait assez de concession pour renverser sa thèse. Je n'insisterai pas; on trouvera dans cette *Revue* un travail qui, quoique composé avant la publication du commentaire du R. P., contient la réponse à tous ses arguments.

La dissertation la plus étendue et la plus intéressante de l'œuvre considérable du savant Jésuite est certainement celle qui roule sur la question du déluge. Toutes les théories y sont largement exposées. L'intérêt va croissant surtout dans l'histoire bien narrée de la célèbre dispute des universalistes et des non-universalistes. Il faut rendre au R. P. ce témoignage qu'il expose les arguments pour et contre non seulement avec une grande science de la controverse, mais aussi avec une parfaite impartialité. Il ne veut pas donner son avis personnel; c'est fort sage et fort prudent. Mais lorsqu'on a lu sa dissertation, lorsqu'on a constaté avec quel enthousiasme la thèse non-universaliste a été reçue par les membres les plus éminents de l'exégèse catholique de tous les pays, on se rend compte que cette thèse n'est pas à dédaigner et qu'elle est plus vraie que le prétendaient au début les universalistes. Nous sommes bien loin de l'époque (il n'y a cependant que sept ans) où, défendant la thèse non universalistes posée par mon regretté maître, M. Motais, j'osais, malgré la mauvaise mine qu'on lui faisait, exprimer en sa faveur ce simple désir : « Nous ne demandons qu'une chose, qu'on permette à l'hypothèse de la non-universalité de prendre place auprès des deux autres hypothèses. Elle a plus de droit à la tolérance que l'hypothèse de l'universalité restreinte, parce qu'elle est plus logique; et, plus que l'hypothèse de l'universalité absolue, elle offre des ressources contre les objections de l'exégèse rationaliste et de la science (1). » Ce n'est pas une place quelconque qu'on accorde aujourd'hui à cette hypothèse, c'est la première.

Je ne puis passer sous silence la dissertation du savant Jésuite sur Babel. Encore une question qui a fait du progrès depuis quelques années. On n'admet plus que tous les hommes fussent dans la plaine de Sennaar; on se contente généralement d'y placer les Sémites. C'est ce que fait le R. P. Je ne partage plus aujourd'hui cette opinion, mais je la respecte. D'après une étude que j'avais confiée à M. Motais pour son *Déluge biblique* (2), et que j'ai reprise depuis et développée spécialement dans le *Muséon* de Louvain il ne se serait pas agi à Babel d'une confusion de langues, mais simplement d'une confusion d'idées, de manière de voir, en un mot d'une discorde. Cela ressort de l'étude du mot *sâphâh*, livre, qui n'a, nulle part dans la Bible, le sens de

(1) *La Non-Universalité du Déluge* (Paris, 1887), p. 100.
(2) Paris, 1885.

langue, idiome. J'ai été heureux et très honoré de voir le R. P. adopter ma manière de voir et mes arguments.

J'arrête ici l'examen des dissertations du *Commentarius in Genesim*. On a pu le constater, sur certaines d'entre elles, je ne partage pas l'opinion du R. P. de Hummelauer. Mais sur ces questions les opinions et la discussion sont libres. Les commentaires proprement dits, c'est-à-dire l'explication de chaque verset à part, forment naturellement la plus grande partie du volume. Ils sont d'une grande valeur, révèlent une science considérable et en conséquence ils donneront à ceux qui les consulteront la solution de bien des difficultés qu'on chercherait en vain dans la plupart des commentaires publiés jusqu'ici.

En résumé, le *Commentarius in Genesim* du R. P. de Hummelauer est, je ne crains pas de le répéter, le plus important et le plus complet de nos commentaires catholiques sur la Genèse. Je ne puis donc que le recommander chaleureusement aux amis des études bibliques.

Ch. Robert.

Rennes.

The Old Testament in greek according to the Septuagint, edited by A. B. H. Swete. — Vol. III, Cambridge, University-Press, 1894. Un vol. petit in-8°, 880 pages.

M. Swete achève l'édition entreprise par lui des Septante et dont le premier volume a été distribué en 1887. Ce troisième volume renferme les Prophètes et les Machabées auxquels on a joint les psaumes apocryphes de Salomon. Pour ces derniers, l'éditeur a donné le texte d'un ms. que n'avaient pu utiliser MM. Ryle et James, le *Vatican. gr.* 336. Pour les autres textes, M. Swete s'en est tenu à son principe d'édition, qui est de donner dans un volume manuel un texte ancien capable de servir de point de comparaison pour les entreprises futures de la critique textuelle. Le *Codex Vaticanus* a fourni le texte des Prophètes, et le *Codex Alexandrinus* celui des Machabées. En note M. Swete donne les variantes du *Sinaiticus*, du *Marchalianus*, du *Venetus I*, et de quelques autres mss. ou fragments, comme le *Chisianus* de Daniel, l'*Ambrosianus syro-hexaplaris*, etc. Il faut faire un très large éloge de cette édition soignée et intelligente, qui sera bientôt dans toutes les mains : ce n'est pas une édition critique, au sens rigoureux que nous attribuons à ce mot, mais c'est une édition méthodique et pratique.

Que l'auteur nous permette d'observer (p. IX) que ses renseignements sur la bibliothèque de Grotta Ferrata sont superficiels, et qu'il a été écrit sur cette collection quelques pages plus récentes et mieux renseignées que les livres auxquels il nous renvoie. Peut-être aussi aurait-il été désirable que M. Swete ne s'en tînt pas à reproduire le texte de ses manuscrits d'après les éditions imprimées qu'on en a données. Félicitons-le d'avoir collationné lui-même le *Venetus* pour la constitution du texte des Machabées : mais pourquoi n'en avoir pas fait autant du *Chisianus* et du *Cryptoferratensis?* Il semble enfin que l'auteur n'ait pas lu dans le *Bulletin critique*, 1889, p. 112-115, un article le concernant et où il aurait trouvé peut-être quelques indications utiles.

P. B.

Paris.

Les Amitiés de Jésus, simple étude, par le R. P. M.-J. Ollivier, des Frères Prêcheurs. — Paris, 1895, Lethielleux, in-8° de XXXI-433 pages.

Après *la Passion*, le P. Ollivier nous donne une étude sur *les Amitiés de Jésus*.

On s'étonne que ce sujet n'ait pas encore été traité : tant de séduction émane de ce seul titre! Mais on peut se souvenir, qu'en France du moins, la piété austère, ne disons pas janséniste, affecta il n'y a pas longtemps de se scandaliser à l'apparition du livre radieux de Lacordaire sur Marie-Madeleine. Aujourd'hui l'ouvrage du P. Ollivier ne suscitera aucune mauvaise querelle de ce genre : ceux qui ne le connaissent pas de près, ayant seulement entendu parler de ses brillants succès auprès des auditoires parisiens, seront à la fois surpris et charmés du parfum de piété qui se dégage de ces pages attendries. Le Prêcheur comprend son temps, et il désire trop lui être utile pour ne pas lui parler même sa langue ; mais il retrouve dans sa cellule le Crucifix et l'Évangile, et il faut remercier le P. Ollivier de donner au public le résultat de son étude et de sa méditation. Il est donc vrai que l'Évangile, éternellement jeune, peut être toujours présenté sous de nouveaux aspects!

Les qualités du livre sont celles qui ont fait le succès de *la Passion*. Étude approfondie, exposition brillante, émotion sincère et communicative, avec je ne sais quelle séduction de coloris que l'auteur a rapporté de l'Orient. Le sujet est moins saisissant, les circonstances sont moins dramatiques, mais peut-être l'auteur a-t-il pénétré plus profondément dans l'analyse psychologique, cette veine préférée des écrivains français. Je n'en veux pour preuve que sa division magistrale des amitiés de Jésus en amitiés du sang, amitiés du choix et amitiés de mission. Ce dernier terme était le plus difficile à expliquer. Les apôtres étaient si inférieurs à Jésus, et comment trouver en eux cette égalité sans laquelle l'affection est plutôt bienveillance qu'amitié?

Le P. Ollivier a résolu ce problème en quelques lignes fermes et sûres, vraiment françaises : « Le sage préfère aux amitiés qui lui adoucissent la vie celles qui en achèvent le mérite et l'honneur, c'est-à-dire celles qui servent ellicacement l'œuvre à laquelle il se croit prédestiné. Les premières lui donnent les joies du repos : les secondes assurent la gloire et la fécondité de son labeur; et, puisque le labeur est la loi ordinaire de la vie, dont le repos est seulement un accident rapide, il lui est tout naturel de préférer ses collaborateurs, surtout s'il a pu les choisir en toute liberté. Non pas qu'il ne soit limité dans son choix par les conditions nettement définies, qui précisent le caractère des associés futurs et l'espérance dont ils sont la garantie : mais il a le droit de croire qu'il leur communiquera suffisamment de sa propre sève, pour ne pas trop redouter leur insuffisance première et les regarder déjà comme arrivés à l'égalité qui fonde l'amitié ». (P. 248.)

Si l'auteur avait été complètement fidèle à son titre, *les Amitiés de Jésus*, il aurait été contraint par une heureuse nécessité de ne pas sortir de l'Évangile, qu'il sait admirablement mettre en lumière, — si le mot peut se dire de l'Évangile, — sans le commenter pied à pied. C'est à cette méthode que nous devons les plus beaux chapitres, qui ont le charme d'une poésie goûtée en toute assurance de l'esprit, parce que cette poésie est celle du Livre Saint et de la Terre Sainte. Les personnes mêmes auxquelles l'Évangile est familier se trouveront dans un commerce plus intime avec ses acteurs, tant le P. Ollivier sait animer leur physionomie. Ainsi Zacharie et Élisabeth : « La longue stérilité d'Élisabeth ne permettait plus d'illusion, et comme il arrive à ceux dont les jours s'écoulent dans la mélancolie, ils se trouvaient et paraissaient aux autres beaucoup plus vieux que leurs contemporains ». (P. 88.)

Ces personnages sont bien vivants, et nous n'ignorons pas non plus leur milieu historique : « Tous se demandaient : Qui croyez-vous que sera cet enfant? On sentait la main de Dieu sur lui et peut-être rêvait-on déjà de relèvement et de restauration dans Israël. Mais on se gardait bien d'en parler tout haut : Jérusalem était trop

près, avec son tyran soupçonneux servi par des espions sans nombre, et l'on se contenta d'attendre, avec la résignation fatiguée qui semblait devenue la vertu par excellence de Juda, depuis que le dernier des Asmonéens s'était couché dans sa tombe. » (P. 100.)

De pareils traits sont de véritables intuitions historiques mises au service des lecteurs ordinaires de l'Évangile, auxquels l'auteur communique aussi son expérience de l'Orient, ses observations précises, rapides, pénétrantes, sans que ce pittoresque arrête trop le regard : l'imagination est séduite par le décor oriental, mais la parole de Jésus retentit et le cœur est touché. Je ne puis en dire tout à fait autant lorsqu'il s'agit de terminer la vie *des amis de Jésus*. Ici je dois éviter toute équivoque. L'érudition du P. Ollivier est étendue et solide : il pratique à merveille le discernement des sources, il ne lui arrivera jamais de mettre sur le même pied que l'Évangile ou les historiens autorisés des révélations plus ou moins certaines ou des légendes d'une authenticité douteuse. Il y a plus, il avertit toujours son lecteur de la source où il puise. Malgré tout cela, j'éprouve un sentiment pénible à voir l'Évangile et Raban Maur figurer concurremment et alternativement dans le récit de la vie de sainte Marthe, à passer, même dûment prévenu, de la table de Béthanie à la tarasque d'osier et de carton. (P. 201.) Certes la dévotion du Midi pour ses saintes est touchante, c'est un écho humain des amitiés de Jésus qui prouve la divinité de l'Ami, mais le P. Ollivier, Parisien par adoption, ne s'amuse-t-il pas lui-même un peu de la tarasque?

J'aurais mauvais goût à insister, car l'auteur comprend cela mieux que personne, mais c'est un dessein arrêté chez lui de s'attacher à *la tradition*, et peut-être me répondrait-il comme dans la question d'Ain-Karim, où il a d'ailleurs les meilleures raisons : « Nous sommes restés fidèles à notre vieil ami Liévin : personne ne peut nous en faire reproche. » (P. 415.)

Comme nous nous sommes cru autorisé par un long séjour en Palestine à garantir l'exactitude des descriptions, nous croyons devoir signaler les quelques points sur lesquels nous nous écartons du sentiment de l'auteur.

P. 156 : « Obligé de fuir devant les rancunes des Juifs, le Maître avait passé le Jourdain et cherché un refuge dans les défilés d'Ephraïm ». Nous ne voyons pas comment on peut placer Ephraïm sur la rive orientale du Jourdain.

P. 165 : « Jaffa, bâtie sur la mer, à la limite septentrionale de la tribu de Dan, était le seul port qui mît la Palestine en communication avec la Méditerranée. » Ce n'était plus vrai depuis la fondation de Césarée.

P. 106 : « Béthanie et Bethabara » ; p. 110 « Betharaba ». Ces trois noms ne peuvent figurer simultanément : il faut choisir entre les textes des manuscrits à propos de Jean, I, 28.

P. 202. Dans son attachement pour la tradition, l'auteur met le désert de saint Jean-Baptiste a *El-habs*, à trois quarts d'heure d'Ain-Karim. Jamais ce lieu n'a pu faire partie du désert que l'auteur décrit très bien à la page suivante, de Bethléem à la mer Morte.

P. 179. De ce que le nom de Marthe est syrien, il ne suit pas qu'elle soit née en Phénicie, on parlait araméen à Jérusalem.

Je devais ces chicanes topographiques à la *Revue biblique*, mais surtout à mon respect pour le talent et le caractère de l'auteur d'un livre justement admiré.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem.

A Short History of Syriac Literature, by the late William Wright, LL. D.,

professor of arabic in the university of Cambridge. — London, A. and Ch. Black, 1894; in-12, pp. 296.

Le professeur W. Wright avait publié dans l'*Encyclopaedia Britannica* (t. XXII, pp. 824-856, 9e éd., 1887) un article remarquable, qui constituait à cette époque une histoire succincte mais complète de la littérature syriaque. Tous les sémitisants qui désiraient se procurer le travail de Wright étaient dans la nécessité d'acheter, à un prix élevé, la partie de l'Encyclopédie qui renfermait l'article *Syriac Literature*. Pour obvier à cet inconvénient, les éditeurs de l'Encyclopédie ont fait tirer à part cet article dans un élégant volume que nous sommes heureux de signaler aux lecteurs de la *Revue biblique*.

En quoi ce volume intéresse-t-il les lecteurs de la *Revue?* En plusieurs manières. Dans tous les manuels bibliques, quel que soit leur titre, on trouve un chapitre, souvent étendu, sur les anciennes versions de la Bible. Or, tout ce que l'on raconte dans ces ouvrages sur les versions syriaques pourrait être avantageusement remplacé par l'exposé très net et substantiel de Wright (pp. 3-24), qui a fort bien résumé tous les travaux antérieurs sur l'origine des différentes versions syriaques et leur histoire, et qui donne dans ses notes une bibliographie très complète du sujet.

Un autre chapitre que les auteurs de manuels d'Écriture sainte ne négligent point est celui qu'on a coutume d'intituler *Histoire de l'exégèse*. On y fait figurer bien des noms et des titres d'ouvrages qu'on pourrait taire sans inconvénient; mais, par contre, tous les grands exégètes de l'Église syrienne y sont ordinairement passés sous silence. Une simple lecture du volume que nous signalons révélera à plusieurs que la littérature syriaque renferme des travaux exégétiques remarquables, tels que ceux de saint Ephrem, de Jacques d'Édesse, de Moyse Bar Kepha, de Denys Bar Çalibi, de Bar Hébreus, etc... Une énumération complète de ces ouvrages nous entraînerait trop loin.

Si nous croyons devoir signaler cette publication aux exégètes, la vérité nous oblige à faire quelques réserves sur les éloges que nous lui donnons. Le travail de Wright, au moment où il fut publié (1887), était complet et les critiques que nous formulons n'atteignent pas le mérite de ce maître. Mais depuis ce temps la science a marché, et nous constatons avec regret que la nouvelle édition n'a pas été suffisamment mise au courant. On y a fait des additions, mais purement bibliographiques; le texte n'a pas été modifié, de sorte qu'il arrive parfois qu'on allègue à la suite d'une conclusion un ouvrage qui détruit celle-ci. Par exemple, on lit (p. 110) que l'âge d'Isaac de Ninive est fixé (d'après Assémani) par le fait qu'il cite Jacques de Saroug et qu'il correspondait avec le stylite Siméon le jeune, qui mourut en 593. Puis, à la page suivante, on mentionne ma dissertation sur Isaac dans laquelle j'ai démontré que la citation de Jacques de Saroug était une interpolation de la version arabe, et que la prétendue lettre à Siméon était l'œuvre de Philoxène de Mabog.

De plus, les additions ne sont pas complètes. Ainsi, à propos de l'*Hexaëmeron* de Jacques d'Édesse (p. 144), on ne cite ni le travail de P. Martin sur cet ouvrage (*Journ. Asiatique*, 1888, t. I, pp. 155-219 et 401-490), ni la publication de M. Hijlt, professeur à Helsingfoors, qui contient une dissertation sur l'auteur avec le texte et la traduction du troisième livre. Ce travail a paru en 1892. Je pourrais signaler beaucoup d'autres omissions.

L'index qui termine l'ouvrage ne comprend que les noms d'auteurs syriaques. Il eût été désirable qu'on y fît figurer tous les noms propres de personne ou de lieu qui se rencontrent dans le texte et les notes.

J.-B. C.

Paris.

Anecdota Maredsolana. Vol. III. Pars. I : *Sancti Hieronymi presbyteri qui deperditi hactenus putabantur Commentarioli in psalmos.* Edidit D. Germanus Morin O. S. B. — Maredsoli, apud edit., 1895, p. XIV-114.

Il P. Germano Morin prosegue felicemente il corso delle sue scoperte e delle sue pubblicazioni, che tanto onorano la scienza cattolica e l'ordine di S. Benedetto. Il I° fascicolo del III° volume dei suoi *Anecdota Maredsolana* i porta ci *Commentarioli in Psalmos* di s. Girolamo, che fin qui si credevano perduti. — In calce all' opere del S. Dottore si aveva un *Breviarium in Psalmos*, altra volta a lui attribuito, ma dai critici ritenuto comunemente come rimaneggiamento spurio di qualche opera sua. Il P. Morin, studiando quel Breviarium, aveva riconosciuto un miscuglio di tre fonti diversi : — 1) lunghi brani di discorsi tenuti dal S. Dottore a Betlemme, spiegando i Salmi dei LXX « cotidie in conventu fratrum » (*Contra Rufinum* II, 24, 27); — 2) copiosi estratti di certi *Commentarioli in psalmos* che S. Girolamo stesso attesta (ib. I, 19) d'aver composti, riferendone anzi un piccolo passo che si trova nel detto *Breviarium*; — 3) frammenti numerosi d'autori diversi ed ignoti. Il dotto benedettino s'accingeva a ricostituire le omilie ed anche, benchi con maggiore difficoltà, i *Commentarioli*, quando dell' una e dell' altra opera geronimiana gli giunsero alle mani varii codici. La loro scoperta ha confirmato le sue congetture sulla varia composizione del *Breviarium*, mostrando così che anche la critica interna puo dare buoni risultati, per quanto solo probabili, finchè la luce d'esterni documenti non venga ad apportar l'ultima e compiuta certezza.

Cinque codici di questi *Commentarioli*, una parte dei quali s'avea, ma nascosta e confusa, nel *Breviarium* e la cui totalità si credea perduta, ha trovati il Morin che ne dà una accurata descrizione : il più importante e quello d'Épinal 68, ch' egli segue ordinariamente nella edizione.

Ora che il genuino lavoro geronimiano ci sta tra le mani, possiam giudicarne l'indole e lo scopo. Il quale non fu di dare un compiuto commento dei Salmi, ma di illustrare ció che Origene avea appena toccato nel suo *Enchiridion*, e illustrarlo giovandosi in genere di altre opere dello scrittore alessandrino. Così ci assicura S. Girolamo stesso in un prologo indirizzato ad un suo famigliare (Rufino?). E di qui nasce la speciale importanza dell opuscolo, dove sono parecchi elementi nuovi più o sicuri per la ricostituzione degli Esapli, che il Morin non ha mancato di raccogliere in un esattissimo indice. Ni meno importante é a studiarsi la versione dei Salmi qui adottata dal S. Dottore; la quale non coincide con nessuna delle due emendazioni da lui curate del salterio latino secondo i LXX. Lasciando ad altri di giudicare sull' origine e natura pubblica o privata di tal versione, il Morin determina con facilità l'anno di questo opuscolo anteriore al divorzio di S. Girolamo dall'autorità di Origene, cioè al 393 d. C.

La edizione accuratissima del testo è corredata di note, che mirano sopra tutto ad illustrare il pensiere di S. Girolamo con altri luoghi delle sue opere che, se, nota modestamente e argutamente l'A., parrà à talune ch' io abbia omesso in questa parte alcune cosa, si ricordi « eo præcipue pertinere haecce Anecdota ut varia aevi antiqui scripta proferantur in lucem, quae peritioribus copiam in ulteriora inquirendi suppeditent » (p. XVII). Vengano questi *peritiores* e in buon numero a mostrare anche meglio la importanza delle scoperte e degli studi del Morin, a trarne frutto copioso per la illustrazione della storia della litteratura e vita cristiana.

G. SEMERIA.

Rome.

Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe, von Dr Carl Clemen. — Göttingen, Vandenhœck, 1894. — Prix : 6 francs.

Nombre de critiques ont appliqué aux épîtres de saint Paul les théories récentes sur la composition des livres de l'Ancien Testament, d'après lesquelles l'unité littéraire leur ferait défaut. Les plus hardis partisans de ces hypothèses d'interpolations et de compilations appliquées aux épîtres paulines sont des théologiens hollandais, parmi lesquels Naber et Pierson, qui ont consigné leurs théories dans un ouvrage intitulé *Verisimilia*, méritent surtout d'être signalés.

L'auteur du livre que nous analysons a enregistré avec soin les nombreuses hypothèses qui jusqu'à ce jour ont été faites au sujet de chacun des écrits de saint Paul, à l'exception de l'Épître aux Hébreux et de celle aux Éphésiens. Il examine brièvement leur valeur et arrive aux résultats suivants. Les deux épîtres aux Thessaloniciens, celles aux Galates, aux Colossiens et à Philémon, nous sont parvenues intactes, sauf quelques notes marginales postérieures, écrites de la main même de l'Apôtre (par ex. Gal. VI, 3-6), ou ajoutées par des lecteurs ou des copistes (Gal. II, 18; Col. I, 18-20, etc.), qui plus tard se sont réunies au texte lui-même. De l'épître aux Romains, il faut séparer XVI, 1-20, parce qu'il est impossible que saint Paul, avant d'avoir été à Rome, y ait connu si exactement les vingt-six personnes qu'il salue. Ce passage devait faire partie d'une lettre adressée aux Éphésiens. L'Épître aux Philippiens est la compilation de deux lettres différentes de l'Apôtre : II, 19-24; III, IV, 1-3, appartiendraient à une lettre antérieure à sa captivité à Rome. Les deux aux Corinthiens résultent de cinq lettres de saint Paul adressées à cette Église : la deuxième et la cinquième nous sont conservées en entier, mais non plus sous leur forme primitive, dans les deux épîtres actuelles ; les trois autres n'existent plus que par fragments plus ou moins complets. Les épîtres pastorales non seulement ne sont plus dans leur état primitif, mais en grande partie ne sont pas de saint Paul. La plus ancienne, la seconde à Timothée, est l'œuvre d'un compilateur qui a réuni trois billets ou fragments de billets de l'Apôtre à son disciple. Un autre compilateur a composé, à l'aide d'un billet semblable, l'épître à Tite. Une troisième main a remanié ces deux écrits et a rédigé la première à Timothée.

Les raisons sur lesquelles l'auteur appuie ses conclusions paraissent absolument insuffisantes. Le manque d'enchaînement dans les idées, l'opposition avec d'autres passages du même écrit, ou d'autres difficultés exégétiques du même genre, n'autorisent pas le procédé commode de supprimer arbitrairement tout ce qui gêne le critique. D'autant plus que les raisons qu'il fait valoir contre l'unité des deux aux Corinthiens pourraient être invoquées avec autant de droit contre celles aux Galates et aux Romains dont il maintient l'unité. La principale utilité de ce livre consiste à présenter un état complet des opinions qui ont été émises dans un grand nombre d'ouvrages et d'articles de revues, contre l'unité des épîtres paulines.

J.-B. Pelt.

Metz.

BULLETIN

Enseignement biblique. Cours à Saint-Étienne. — Après avoir donné le programme des principales universités, nous croyons pouvoir indiquer les cours de notre École pratique d'études bibliques.

Exégèse : S. Luc, au point de vue de la composition des synoptiques, par le R. P. Lagrange.

Introduction à l'étude du N. T. : Critique textuelle, par le même.

Géographie de la Terre Sainte : Samarie et Galilée, et Topographie de Jérusalem (au temps des rois), par le R. P. Séjourné.

Langue hébraïque : Grammaire et explication des Psaumes (1er semestre) et de Job (2e semestre), par le R. P. Rose.

Langue arabe, par le R. P. Doumeth.

Langue araméenne, cours élémentaire et cours supérieur, par le R. P. Rhétoré.

Langue arménienne, par le même.

Épigraphie sémitique, par le R. P. Lagrange.

Théologie dogmatique, par le R. P. Azzopardi.

Théologie morale, par le R. P. Corbier.

Voyages : en novembre, à Hébron, Bersabée, Beit-Djibrin. — En février, à Jéricho, la mer Morte, Ain-Djidy, Masada, le Djebel Ibsdoum. — En avril, la vallée du Jourdain, jusqu'à Beisan, le Djolan, Banias, Sefed, Tibériade, Nazareth, Dottran, Naplouse.

Le R. P. Le Vigoureux, du couvent de Paris, vient d'être nommé prieur du couvent de Saint-Étienne.

S.

Sanctuaire de Saint-Étienne. — « *Saint-François et la Terre sainte, écho mensuel illustré de la Custodie* » a publié (mars-avril) quelques notes sur le lieu de la lapidation de saint Étienne par le R. P. Fiorovich, S. J. — L'auteur a cru que l'honneur des religieux de S.-François et l'intérêt de la piété exigeaient qu'il replaçât le lieu de la lapidation sur le rocher de la vallée du Cédron. Il semble croire que les moindres traditions de Terre Sainte ont la valeur des traditions apostoliques, et les défend contre la critique moderne. Celle-ci, « fille légitime des écoles rationaliste et matérialiste, est très défectueuse, en opposition avec les enseignements de saint Paul ; le grand Apôtre, en effet, ordonne de conserver la double tradition, orale et écrite » (p. 418). Sans s'y croire obligée par l'autorité de saint Paul, l'École dominicaine de Jérusalem a défendu les grands sanctuaires et beaucoup d'autres, en particulier celui de Ain-Karim (S. Jean in Montana, *Rev. bibl.*, 1895, p. 261), et au moment même où paraissait l'article du R. P. Fiorovich, le P. Lagrange soutenait dans une conférence la leçon de soixante stades, pour Emmaüs (Luc, 24, 13), ce qui n'est certes pas hostile à la tradition de la Custodie. Le grand intérêt de l'Église est que nous soyons assez épris de la vérité pour démolir nous-mêmes les traditions certainement fausses, tout en maintenant les vraies. Que le R. P. Fiorovich se rassure donc, et qu'il mesure ses épithètes ; elles pourraient retomber sur la S. Congrégation, qui a approuvé le sanctuaire dominicain de Saint-Étienne et sur plusieurs de ses doctes confrères qui en ont reconnu l'authenticité. Lorsque le directeur du *Saint-François* me fit lire ce manuscrit, en me promettant d'ailleurs de ne pas l'insé-

rer par un sentiment de bonne confraternité, je lui répondis qu'en général nous souhaitions la discussion qui peut augmenter la lumière, mais que pour ce cas particulier la discussion n'était pas possible. Je tiens parole.

L.

Grammaire du Nouveau Testament. — On publie une huitième édition de la classique *Grammatik des N. T. Sprachidioms* de Winer (Göttingen, Vandenhöek et Ruprecht, 1894). La première partie est seule parue. M. le professeur Henry (de Paris) en apprécie ainsi la valeur (*Revue critique*, 6 août 1894) : « Il faut remercier M. Schmiedel d'avoir assumé la tâche de remettre l'ouvrage au point, et le féliciter de s'en être si consciencieusement acquitté, en théologien qui ne se réfère point en vain aux travaux de MM. Meisterhans et G. Meyer, mais se les est assimilés par une forte éducation linguistique et sait fixer avec une rare précision le précieux chaînon par lequel le grec classique se relie à la langue byzantine et médiévale. Quelques détails matériels donneront une faible idée de l'importance de son travail de refonte, qui parfois a transformé des chapitres entiers : la partie publiée de l'ouvrage passe de quatre-vingt-dix-huit pages à cent quarante-quatre ; et notamment, grâce aux découvertes de l'épigraphie et à leur contre-coup sur la connaissance de l'orthographe et de la prononciation attiques ou hellénistiques, les pages 40-59 de la 7e édition deviennent les pages 31 à 80 de la 8e, où chacune des graphies aberrantes du Nouveau Testament est discutée à la lueur de ces documents nouveaux ; plus loin, l'étude de la conjugaison des verbes en ω, qui tient en quatre pages dans la dernière édition, en occupe dix-sept dans la nouvelle, et il faut noter que celle-ci rejette en des notes un grand nombre de références ou de renseignements qui auparavant figuraient au texte. Ce qui vaut mieux encore, les matières sont aujourd'hui rangées dans un ordre nouveau et vraiment scientifique : indices de temps, indices de modes, désinences personnelles, le tout soigneusement distingué et traité à part. Parfois encore, il est vrai, la vieille grammaire empirique se trahit par une gaucherie : on se demande, par exemple (p. 119), ce que vient faire οἶδα égaré parmi les verbes en μι. Mais ce lapsus est tout exceptionnel, et les erreurs de classement se réduisent presque toutes à de simples assimilations discutables... Les autres critiques sont de moindre importance encore. Néanmoins, dans ce domaine où la méthode historique fait ainsi son entrée pour la première fois, ou peu s'en faut, il semble prudent de trancher dans le vif et de couper court par avance à tous les malentendus susceptibles d'obscurcir la saine vue des faits. »

Signalons à ce propos l'*Étude sur le grec du Nouveau Testament* de notre collaborateur M. l'abbé Joseph Viteau (Paris, Bouillon), qui traite du verbe et de la syntaxe des propositions. C'est une étude complète, exposée sous forme didactique, des règles du grec biblique comparées avec celles du grec classique. Ce travail a reçu les éloges des philologues les plus compétents, notamment du professeur Blass (de Halle), dans la *Theologische Literaturzeitung*, du 23 juin 1894. Le seul point d'une certaine importance qui puisse être contesté est la construction de ἵνα avec l'indicatif, pour laquelle on ne peut toutefois citer qu'un seul exemple, ἵνα γινώσκομεν (I Joan. v, 20), qui peut bien être une erreur de copiste malgré l'accord des manuscrits.

Philon. — M. F. C. Conybeare est bien connu pour ses travaux sur les textes chrétiens arméniens. Récemment, il publiait dans *The Guardian* (10 juillet 1894) des fragments très intéressants pour l'histoire du canon de la Bible (Cf. Harnack, *Theol. Literaturztg.*, 1894, 583). Aujourd'hui, c'est le fameux traité de Philon sur la vie con-

templative, dont il nous donne une édition critique du texte grec, des versions latine et arménienne, avec des dissertations sur l'auteur, un commentaire explicatif et un très précieux index (*Philo about the contemplative life*, Oxford, 1895 ; XVI-403 p.). On sait quelles batailles se sont livrées au temps de la Réforme autour de cet ouvrage. Après avoir remercié les délégués de la Clarendon-Press d'avoir accepté son ouvrage, M. Conybeare ajoute : « Voici le premier livre sur Philon que l'imprimerie de l'Université « The University Press » a fait paraître en ce siècle. Je crains bien que ce ne soit le dernier ; mais puisse-t-il stimuler les études philoniennes parmi nous. Il est difficile de croire, et c'est un reproche adressé quelquefois à Oxford, que pas une seule ligne de Philon, pas un ouvrage le concernant, ne soit assigné pour la lecture des étudiants de notre école de théologie, tandis qu'il a été l'objet de tant de travaux parmi les catholiques, depuis Eusèbe et Ambroise au IVe siècle, jusqu'à Bull et à Döllinger aux temps modernes. » (*Bulletin de l'Institut catholique à Paris*, 1895, p. 276.)

Bibliothèque d'Oxford. — M. Falconer Madan vient de publier : *A Summary catalogue of western manuscripts in the Bodleian wich have not hitherto been catalogued in the 4° series*, t. III (Oxford, Clarendon press, 1895 ; XII-651 pp., in-8° ; prix : 21 sh.). Ces manuscrits proviennent de collections acquises au XVIIIe siècle. — En même temps, le rapport annuel de la Bodléienne nous fait connaître les acquisitions nouvelles. Notons d'abord des papyrus d'Égypte, contenant des fragments de l'Iliade, de l'Odyssée et de l'Ancien Testament. Parmi ces derniers, on remarque un grand morceau contenant la version des Septante d'Ezéchiel, V, 12-VII, 3, avec les signes diacritiques d'Origène ; ce manuscrit étant du IVe siècle ou de la fin du IIIe siècle, il est donc de plusieurs siècles antérieur au plus ancien manuscrit connu portant ces indications. Les manuscrits grecs, ou fragments de manuscrits grecs en parchemin, sont aussi fort intéressants ; ils contiennent les textes suivants : 1° Zacharie, XII, 10, 11 ; XIII, 3-5 (Ve siècle) ; 2° Marc, VIII, 17-18, 27-29 (VIe siècle) ; 3° Protévangile, VIII, 2, 3, IX, 1, 2 (VIe siècle, probablement) ; 4° le seul fragment connu de l'original grec de l'Apocalypse de Paul (le texte donné par Tischendorf est un remaniement de basse date), correspondant aux chapitres XLV-XLVI de la version latine éditée par James ; 5° une partie d'une discussion théologique avec un interlocuteur appelé B, qui est peut-être la réfutation perdue de Basilides par Agrippa Castor : (Ve siècle) ; 6° un fragment du VIe siècle, décrivant les tourments des idolâtres aux enfers, qui pourrait être un fragment de la partie perdue de l'Apocalypse de Pierre. (*Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, 1895, p. 351).

Concordance des Septante. — Le premier volume de la concordance des Septante et autres versions grecques est sorti des presses de l'Université d'Oxford en 1892 (*Rev. bibl.*, 1893, p. 154), et déjà le quatrième a paru au commencement de 1895. L'ouvrage, qui comptera six parties, sera donc bientôt terminé, à la satisfaction de ceux qui pensent qu'on néglige trop la célèbre version grecque, sinon pour l'interprétation, du moins pour la critique textuelle de l'A. T. Pour donner une idée du labeur entrepris par les savants anglais, il suffira de dire que le seul mot κύριος ne remplit pas moins de 113 colonnes in-folio. Chacun des mots que les Septante ont rendu par κύριος est indiqué en tête de l'article avec un chiffre reproduit après la citation qui sert de renvoi. La traduction est d'ailleurs souvent loin d'être exacte : ainsi *le Seigneur* rend « ton épouseur » (Is. LIV, 5), et de la sorte le verbe *baal* figure dans la liste des noms divins, quoiqu'une seule fois, si je ne me trompe. Dans d'autres cas ce sont les Septante qui ont rendu diversement le même nom. C'est ainsi que le Te-

tragrammaton devient la bouche du Seigneur, l'ange du Seigneur, la face du Seigneur, la parole du Seigneur, le nom du Seigneur. Comme chacune de ces expressions se trouve aussi en hébreu, le chiffre permet, sans même recourir au texte hébreu, de savoir s'il contient réellement l'ange de Jahvé, etc., ou si Jahvé est devenu l'ange du Seigneur par euphémisme respectueux (comme par exemple Jud. IV, 14). On distingue même les cas où la Massore prononce Adonaï ou Elohim. L'indication des leçons selon les grands manuscrits demeure l'innovation vraiment heureuse de cette magnifique concordance.

L.

Histoire de la Vulgate. — M. le professeur Samuel Berger, dans le *Bulletin critique* du 15 mai 1894, signalait quelques nouvelles publications sur ce sujet où l'on connaît sa compétence. — « 1° On trouvera, dans les derniers numéros des *Transactions* de l'Académie royale irlandaise, d'intéressants travaux relatifs à l'histoire du Nouveau Testament. Le Dr Bernard a publié (t. XXX, 1893) une excellente étude sur divers textes latins des évangiles, originaires d'Irlande, en particulier sur un ms. conservé à Dublin dans un coffret d'argent qu'on appelle *Domnach airgid*. Ces mss. irlandais, du reste tous très précieux et souvent très beaux, sont entourés dans leur pays d'un culte presque superstitieux. C'était chose convenue que ce ms. avait appartenu à saint Patrick, et il figure dans les recueils de paléographie irlandaise à la date de 460. Il était du reste parfaitement illisible. Avec l'aide des ouvriers du Musée britannique, on a pu, en soumettant le ms. à la vapeur d'eau, en séparer les pages, qui étaient misérablement collées ensemble, et il s'est trouvé qu'il n'est pas antérieur au huitième siècle. Il nous plaît de voir les savants d'Irlande apporter un si bon esprit à l'étude de leurs antiquités nationales. — Il faut mentionner, dans le même volume, une étude du Dr Gwynn sur une version syriaque inédite de l'Apocalypse, trouvée dans un ms. de lord Crawford. L'Apocalypse ne figure pas dans la célèbre version appelée *Peschîtto*, et l'Apocalypse de lord Crawford paraît faire partie de la version Philoxénienne. Un important appendice sur le texte grec termine cette étude. — 2° M. de Dobschütz, *privat docent* à Iéna, vient d'apporter une intéressante contribution à l'histoire de la Vulgate (*Studien zur Textkritik der Vulgata;* Leipzig, Hinrichs, 1894). Son travail est surtout la monographie d'un beau ms., conservé autrefois à Ingolstadt et aujourd'hui à la bibliothèque de l'Université de Munich, que l'on croyait du septième siècle et qui paraît du temps de Charlemagne. L'auteur a pris texte de ce ms. pour étudier les préfaces et les sommaires des évangiles, et cette étude, faite avec beaucoup de soin, profitera certainement à la science. Le classement des textes qui en résulte paraît bon; les descriptions de mss. sont très complètes. Pourquoi faut-il qu'il y ait tant de désordre dans cette dissertation? L'auteur, on s'en aperçoit, a été débordé par son sujet. Pourquoi surtout trouvons-nous dans ces pages des mots si durs à l'adresse des éditeurs anglais de la Vulgate? MM. Wordsworth et White ont rendu à la science des services inappréciables, on s'honore en leur rendant justice. »

Notre collaborateur M. Pelt, professeur au grand séminaire de Metz, a publié dans la *Revue ecclésiastique de Metz*, 1895, p. 290-300, sous le titre de « Un ms. des Évangiles du douzième siècle », la description d'un intéressant ms. de la Vulgate, qui appartient au grand séminaire de Metz : contribution très intéressante à l'étude des mss. du type espagnol de la Vulgate.

S.

La littérature de l'Ancien Testament. — Sous le titre de *Die Litteratur des Alten Testaments* (Göttingen, Vandenhœck, 1895), nous recevons la traduction alle-

mande de l'ouvrage hollandais de M. Wildeboer, professeur de théologie à Groningue. Le but en est de donner un aperçu des résultats de la critique, ainsi que de la méthode qui y a conduit. Ce n'est pas une *Introduction*, où prenant comme point de départ l'ordre traditionnel des livres de l'A. T., on soumet chacun d'eux à la critique, pour discerner les éléments divers qui le composent. C'est une classification des livres ou fragments de livres, d'après leur véritable ordre chronologique, rétabli par la critique. Dans l'ensemble l'auteur s'accorde avec Cornill, dont nous exposons ailleurs les opinions. Il y a cependant des divergences. Ainsi Wildeboer pense que nous possédons encore des fragments qui remontent à l'époque du séjour d'Israël dans le désert et de la conquête de Chanaan; ce sont : le décalogue, les paroles que Moïse prononçait lorsqu'on élevait ou déposait l'arche (Num. x, 35, 36) et les fragments de chants anciens conservés dans le chapitre XXI du livre des Nombres. Il attribue à l'époque des Juges le cantique de Débora, l'apologue de Joatham et certaines parties de la bénédiction de Jacob (Gen. XLIX). D'après Cornill, au contraire, de tous ces morceaux, le cantique de Débora serait seul authentique. Wildeboer est donc relativement conservateur. Le lecteur trouvera, dans le livre que nous signalons, un exposé clair et méthodique, — ce qui est assez rare dans les ouvrages allemands — de l'état actuel des doctrines de l'école critique au sujet des livres de l'Ancien Testament.

P.

La mythologie babylonienne et la Bible. — Un gros livre de M. Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen, Vandenhœck, 1895). En deux mots, voici le contenu de ce livre. Le récit de la création dans le Ier chapitre de la Genèse, ainsi que le chapitre XII (le dragon et la femme) de l'Apocalypse ont été empruntés à la mythologie babylonienne. C'est la légende de Tiâmath et de Marduk, telle qu'elle nous a été révélée par les tablettes cunéiformes de George Smith, qui est consignée dans ces deux passages de la Bible. Dans le récit de la création, le mot תְּהוֹם (abîme) rappelle celui de Tiâmat. Comme dans le mythe babylonien, le monde à l'origine se compose d'eau et de ténèbres, et cette eau primordiale est séparée en deux par le firmament du ciel. D'autres points de contact sont la classification identique des animaux de la terre, la destination des corps célestes à marquer les temps, l'apparition de la lumière avant les astres. Sans doute, il y a des différences profondes entre le chapitre Ier de la Genèse et le mythe babylonien; mais nous n'avons dans le récit de la Genèse que le dernier résultat d'une série d'épurations à travers lesquelles le mythe a passé, puisque ce récit date de l'an 500 environ! Heureusement il se trouve dans la littérature juive d'autres réminiscences frappantes de la légende de Marduk et Thiâmat. Ce sont ce que l'auteur appelle « les recensions poétiques » du mythe : les passages d'Isaïe, des Psaumes, de Job, etc., où il est parlé de dragon dans la mer, de serpent, de Leviathan et Behemoth, de Rachab, et des victoires de Jahveh sur le chaos primitif ou la mer. Quant au chapitre XII de l'Apocalypse, l'auteur s'efforce de montrer qu'il ne peut avoir ni une origine chrétienne, ni une origine juive, et qu'il ne peut s'expliquer que par la légende babylonienne. Le dragon est Tiâmat, l'enfant qu'il veut dévorer est Marduk, sa mère est Damhina. La victoire sur le dragon est la victoire de Marduk sur Tiâmat. La thèse de M. Gunkel repose sur trop de conjectures pour qu'une discussion puisse être utilement entamée sur ce point, dans un simple compte rendu bibliographique. Il est vraiment regrettable que tant de travail et d'érudition soient dépensés pour une si mauvaise cause.

P.

Archéologie assyrienne. — A signaler le dictionnaire de W. Muss, *A concise Dictionary of the assyrian language (Assyrian-English-German)*, publié à Berlin, Londres et New-York (1894, chez Reuther, à Berlin).

L'auteur a voulu remplir une lacune, le *Thesaurus* de Fried. Delitzsch n'avançant que lentement, et demeurant d'un prix élevé. Il a donc surtout en vue les débutants et ceux qui ne s'occupent de l'assyrien que dans l'intérêt de la comparaison des langues sémitiques. L'ouvrage aura environ 560 pages grand in-octavo et coûtera cinquante francs. On renonce à classer les mots d'après les racines pour suivre l'ordre alphabétique; mais cela ne doit pas s'entendre trop strictement : l'auteur a pris souvent un moyen terme. Pour les explications grammaticales on renvoie à la grammaire de Delitzsch. Chaque mot et même chaque exemple est traduit en anglais, puis en allemand. Le traducteur allemand semble avoir joui d'une certaine indépendance. Dès la première ligne il a montré du tact. D'après l'anglais, « l'assyrien *aleph* représente sept gutturales ». Parmi ces gutturales figurent le *wan* et le *iod!* Le texte allemand dit simplement : « L'assyrien *aleph* est septuple ». L'auteur a fait un usage étendu de la littérature relative à l'assyrien; il indique pour les passages et les étymologies difficiles plusieurs interprétations proposées. Il semble, dans le même esprit d'éclectisme, faire abstraction de la question accadienne.

L.

Archéologie assyrienne. — Notre collaborateur, le R. P. Scheil, nous écrit de Constantinople (19 mai 1895) : « La nouvelle inscription de Nabonide que je vais publier dans le *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, est importante par son étendue (environ 500 lignes), et par son contenu. La première colonne relate la ruine de Babylone par Sennachérib en 689 et le meurtre de ce roi par son propre fils (*sic*). La deuxième colonne relate la ruine définitive de l'Assyrie et de Ninive par les Umman-Manda, alliés du roi de Babylone, mais toujours comme alliés de ce roi. Nous savions que cette ruine avait été perpétrée par les Mèdes, avec ou sans le roi. Les Mèdes des auteurs classiques sont nos Umman-Manda, comme Astyage sera un *Mède* pour eux, et un *Umman-Manda* pour Nabonide (Rawl., v, 64; i, 32). En fait, dans notre texte, c'est *Iriba-tukté*, roi des Umman-Manda, qui est dit détruire l'Assyrie par ordre de Nabopolassar, et le mérite en est néanmoins attribué au roi de Babylone qui « accomplit amplement l'œuvre de vengeance de Marduk ». Nous apprenons également en quelle année périt Ninive. Les Umman-Manda, ayant détruit, comme dit le texte, tous les temples d'Assyrie, n'épargnèrent pas le fameux temple de Sin, à Harran. Or Nabonide reconstruisit le temple. Il en reçut l'ordre en songe, la première année de son règne (556); mais l'exécution n'en devint possible que trois ans plus tard, après que Cyrus eut défait les Umman-Manda, c'est-à-dire en 553. Or, dans la colonne dixième de notre texte, nous apprenons que jusqu'alors, c'est-à-dire jusqu'à la restauration par Nabonide, depuis la ruine par les Umman-Manda, cinquante-quatre ans s'étaient passés; la ruine de Ninive eut donc lieu en 607, vers la fin de règne de Nabopolassar (625-605). La suite de l'inscription n'est pas moins importante, mais n'intéresse pas directement les lecteurs de la *Revue biblique*. »

S.

De l'Éden à Moïse. — Sous ce titre, Son Ém. le cardinal Meignan, archevêque de Tours, a publié (librairie Lecoffre) un volume, que nous nous faisons un devoir de signaler à nos lecteurs, qui sauront y apprécier de hautes considérations sur la

Genèse à la manière de l'*Histoire universelle* de Bossuet, auquel l'éminent auteur se plaît d'ailleurs à se référer. Il ne s'arrête pas à la thèse, si à l'ordre du jour et si importante, des doubles documents. On conçoit que Mgr Meignan ait pu être beaucoup moins impressionné qu'on ne l'est généralement par la présence de doubles récits dans la Genèse. Toutefois l'éminent prélat n'ignore pas la division moderne en documents élohistes et documents jéhovistes. Dans une première note (p. 75-76), s'en rapportant au témoignage d'un Anglais, Mgr Meignan s'empresse de déclarer « qu'aujourd'hui, la thèse des élohistes et jéhovistes commence à tomber en discrédit ». Dans une seconde note (p. 244), à propos du récit du déluge, l'éminent écrivain reconnaît, au contraire, que « les catholiques modernes ne repoussent pas absolument l'hypothèse d'un double récit ». Mais ce que nous ne pouvons admettre, avec Mgr Meignan, c'est que, une fois reconnus les doubles récits, on puisse les mettre sur le compte de Moïse. Nous nous faisons une trop grande idée du législateur d'Israël pour supposer qu'il se soit plu à composer les doubles récits de la Genèse. Ce recueil, c'est du moins notre pensée personnelle, a une origine bien postérieure et représente les diverses versions qui couraient dans le peuple d'Israël sur l'histoire de ses ancêtres. Nous ne nions nullement les écrits de Moïse, mais nous les réduisons considérablement, comme nous l'avons dit ailleurs (1). Mgr Meignan donne le *Livre des guerres de Jéhovah*, comme un ouvrage antérieur à Moïse et dans lequel le grand libérateur d'Israël aurait puisé. Nous sommes au contraire très porté à considérer ce livre perdu, comme l'œuvre de Moïse, où auraient puisé les rédacteurs du Pentateuque.

Charles Robert.

Problèmes de la littérature prophétique. Isaïe. — M. Cheyne s'est adonné à l'étude d'Isaïe autant et peut-être plus que personne en Angleterre. Il expose (*Expositor*, fév. 1895) sa manière de voir actuelle, beaucoup plus voisine que la précédente des théories de Duhm. Cependant l'article du professeur d'Oxford n'est pas une exposition complète ; avec beaucoup de modestie il sollicite plutôt l'avis des spécialistes sur les problèmes soulevés. Le principe qu'il pose lui donne d'ailleurs toute latitude; il l'emprunte à Geiger :

« La Bible (des Juifs) est et a toujours été une parole pleine d'une vie nouvelle, non un livre mort. Cette parole éternelle n'appartenait plus à un âge particulier; elle ne pouvait pas dépendre (pour le sens) du temps auquel elle avait été écrite, et ne pouvait pas davantage être sans ce qui paraissait être de nouvelles vérités et de nouvelles découvertes. C'est pourquoi chaque période, chaque école, chaque individualité introduisait dans la Bible sa propre manière de considérer le contenu de la Bible. Dans les temps plus modernes, ce phénomène se transporta dans le champ de l'exégèse, mais auparavant, quand la Bible n'avait pas encore atteint une forme absolument fixe, le même résultat était obtenu par la manipulation du texte. Dès lors, ce qu'on considérait comme une sacrilège interpolation n'est plus qu'une innocente collaboration, et on peut rechercher en toute sérénité d'esprit les traces des différents auteurs en prenant pour guides les théories de Kuenen sur le développement des idées religieuses en Israël et l'histoire archéologique ».

M. Cheyne expose ensuite quelques-unes de ses conclusions. Duhm avait encore attribué à Isaïe (non pas complètement !) la belle prophétie sur la primauté spirituelle de Jérusalem (Is. II, 2-4). M. Cheyne la croit post-exilique. Même jugement, quoique

(1) *Réponse à « l'Encyclique, et les catholiques anglais »* (Paris, 1894). [Voyez aussi la *Revue biblique*, 1894, p. 54-97. *N. D. L. R.*]

plus réservé sur la prophétie messianique (IX, 1-6, et XI, 1-8). M. Cheyne, qui avait considéré XIX, 1-15, et XXIII, 1-14 comme isaïen (en 1892), incline vers la négative. Les chapitres XXIV, XXV, 6-8; XXVI, 20, 21; XXVII, 1, 12, 13, sont une apocalypse du IVe siècle. Les autres parties de ce que nous avons nous-même nommé « l'Apocalypse d'Isaïe » (XXVII, 7-11; XXVI, 1-19; XXV, 1-5a; XXV, 9-11, et XXVII, 2-5) sont à peu près de la même époque, après la chute de l'empire perse. Ces résultats paraissent à M. Cheyne « relativement conservateurs » (1). Mais il craint, dit-il, de paraître révolutionnaire au sujet des chapitres XXVIII à XXXIII, et en effet il dépasse la critique si hardie de Duhm. Si on enlève à Isaïe XXVIII, 1-6; XXIX, 1-8; XXX, 27-33 et XXXII, je ne crains pas de dire que le terrain se dérobe sous la critique, parce qu'il n'y a plus lieu de parler de temps, d'idées, ni de style d'Isaïe.

Les chapitres XXXIV-XXXIX sont reportés aussi bas que l'époque grecque. Quant à la seconde partie, M. Cheyne distingue la prophétie écrite avant la fin de l'exil et le poème sur le serviteur de Iahvé. Il n'admet pas que le reste appartienne en gros à un seul auteur, le trito-Isaïe de Duhm; il y voit environ dix compositions de la même école. Le savant professeur examine ensuite l'intérêt des derniers travaux sur Esdras et Néhémie pour l'étude d'Isaïe. On voit quelle marche rapide entraîne la critique isaïenne. Le centre de gravité se déplace de plus en plus. On se demandait comment un second Isaïe a pu se joindre au premier : au train dont vont les choses, ce n'est pas une sotte plaisanterie de demander ce qu'on laissera au premier Isaïe. On sera invinciblement conduit à rapporter au temps de Néhémie la composition de tout le volume, en supposant un souvenir quelconque des paroles du contemporain d'Ézéchias.

M. Cheyne proteste qu'ainsi compris le livre entier ne sera que plus propre à rapprocher les hommes du Dieu qui se révèle lui-même. Je ne voudrais pas en effet prétendre que la Révélation ou l'Église dépendent de l'authenticité d'Isaïe. Qu'on étudie donc le problème. Mais les périodes n'écrivent pas, les écoles n'écrivent pas, seuls les individus écrivent. Or un individu est moins qu'une période et même moins qu'une école, le simple produit d'une évolution. L'étude d'Isaël ne doit pas refuser de tenir compte du développement religieux et historique d'Israel, mais elle ne peut mettre complètement de côté le Dieu révélateur, le génie et la tradition. Un jugement motivé sur chaque problème exigerait un volume : je me contente d'informer le public de ce grave phénomène.

L.

La dernière campagne des Philistins et la bataille de Réphaïm. — Tel est le titre de la communication faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (séance du 29 mars 1895) par M. Marcel Dieulafoy. Il rappelle que, au lendemain de la prise de Jérusalem par David et de l'établissement de la monarchie israélite, les Philistins inquiets voulurent écraser le jeune royaume. Ils franchirent inopinément la frontière près de la ville d'Eron, et David, craignant d'être bloqué dans sa capitale, gagna le district d'Hadullam, retraite inabordable d'où il pouvait surveiller les envahisseurs. Cette première campagne, très bien conduite, se termina heureusement pour les Hébreux; mais les Philistins ne tardèrent pas à reparaître et occupèrent la vallée de Réphaïm, située au pied des rampes, qui, de l'Ouest, conduisent à Jérusalem. La guerre dura longtemps. David, harcelé par ses ennemis, conçut et exécuta une des plus belles manœuvres dont l'histoire militaire ait conservé le souvenir et qui n'a pas été signalée jusqu'ici. M. Dieulafoy insiste sur ce fait, que David, le premier parmi

(1) Nous avons exposé notre manière de voir sur ce point *Revue biblique*, 1894, p. 200.

les chefs israélites, forma des troupes manœuvrières et disciplinées; puis il montre le parti que le roi sut tirer de cette armée dans la vallée de Réphaïm. Le plan de la bataille, très bien décrit dans la Bible (II Rois, v, 77-25), comportait, dit M. Dieulafoy, une marche de flanc, un changement de front rapide, l'enveloppement de l'aile gauche des Philistins et une attaque à revers de l'aile enveloppée. C'était un mouvement tournant, compliqué, audacieux, d'une réussite difficile. M. Dieulafoy a retrouvé le théâtre de l'opération et s'est aidé de la topographie générale des lieux pour reconstituer les grandes phases de la bataille; il fait remarquer que ce mouvement présente des analogies frappantes avec ceux qu'exécuta Frédéric II à Mollwitz (10 avril 1741) et à Rosbasch (5 novembre 1757), et avec celui dont l'échec occasionna, pour les Austro-Russes, la perte de la bataille d'Austerlitz. L'honorable académicien insiste sur les détails d'exécution de ce mouvement; le succès de David fut si écrasant, que les Philistins, contraints d'accepter une paix très dure, virent bientôt la fin de leur puissance. « Si, conclut M. Dieulafoy, David a inventé cette manœuvre, la préparation des troupes qu'elle nécessite, la conception parfaite du plan de bataille et la conduite des opérations donnent la mesure du génie prestigieux du pâtre de Béthléem et expliquent sa fortune extraordinaire. »

Archéologie sémitique. — M. Maspero, dans le *Journal des Débats* du 28 décembre (soir) 1894, rend compte de l'ouvrage de W.-M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern* (Leipzig, 1893).

Entre l'Assyrie et l'Égypte, la géographie monumentale laisse un grand vide. Phéniciens, Philistins, Cananéens, Amorrhéens, gens de la Syrie du Nord et de la Cilicie, écrivaient peu sur la pierre, sculptaient moins encore, et nous connaîtrions mal leur histoire ou même leurs noms, s'ils avaient toujours été assez forts pour se conserver indépendants. Ils ont eu le bon esprit de se faire battre souvent et de fournir aux Pharaons comme aux rois assyriens la matière de victoires nombreuses; des deux côtés de l'isthme, on s'est empressé d'enregistrer leurs défaites, d'en raconter le détail, de figurer sur les murailles la fuite de leurs armées ou l'assaut de leurs forteresses, et ce nous vaut de connaître assez exactement la physionomie, le costume, l'ornement, le culte, les mœurs des vaincus. Chacun des savants modernes qui ont étudié ces tableaux de batailles et de prouesse guerrière en a tiré les sujets de Mémoires les mieux adaptés à ses goûts et à ses aptitudes : les uns, l'histoire politique de l'Égypte; les autres, un commentaire illustré des récits bibliques; d'autres, un supplément aux notions acquises sur les commencements des civilisations grecques, et M. Max Müller, la géographie de l'Asie occidentale et de l'Europe, entre le dix-huitième et le dixième siècle principalement.

W. Max Müller, de l'université de Philadelphie, a réuni dans ce livre toutes les notions que les textes égyptiens connus renferment sur les peuples qui habitaient l'Europe ou l'Asie et avec lesquels les Pharaons entrèrent en contact. Ce qu'on doit y critiquer a été relevé ailleurs dans un journal spécial; ce qu'il faut noter ici et louer sans réserve, c'est le nombre des renseignements amassés, la manière habile et souvent heureuse dont ils ont été traités, le tableau complet que l'auteur a su en composer des contrées syriennes. Les gens du métier secoueront la tête à bien des endroits du livre; mais l'ensemble est si consciencieusement composé et si bien réussi, que longtemps encore ils le recommanderont aux historiens comme un document indispensable et comme un appui certain de leurs études.

Principium qui et loquor vobis. — M. Le Blant communique à l'Académie

des inscriptions et belles-lettres (séance du 14 septembre 1894) une note sur une acception chrétienne du mot *Principium*. Dans son recueil épigraphique, Fabretti donne sans commentaire cette inscription, tirée, dit-il, du cimetière de Calixte :

AVRELIA COSTANIA (*sic*) QVE VIXIT
ANNOS XXXIII ET MENSES III DORMIT
IN PACE
ET PRINCIPIO

La mention finale semble être l'équivalent d'une formule qui se trouve sur d'autres marbres :

MANET IN PACE ET IN CRISTO.

On lit, en effet, dans saint Jean (VIII, 25) que les Juifs, s'adressant au Christ, lui dirent : *Tu quis es?* Jésus leur répondit : *Principium qui et loquor vobis*. C'est un des passages les plus obscurs de l'Évangile; mais, selon le sentiment des Pères, le Christ a bien répondu : « Je suis le *Principium* ». Ainsi pensent saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand, Fulgence. D'ailleurs Jésus n'avait-il pas dit de lui-même : « Ego sum alpha et omega, *principium* et finis »? Il semble donc que, dans l'inscription citée plus haut, les mots *in principio* sont un équivalent de la formule *in Christo* des autres inscriptions analogues.

S.

La vertu du premier chapitre de saint Jean. — M. Le Blant lit à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (séance du 31 août 1894), un mémoire sur le premier chapitre de saint Jean et la croyance à ses vertus secrètes. Les chrétiens ne furent pas seuls frappés de la majesté de l'exorde de ce chapitre : *In principio erat Verbum*, etc.; les païens l'admirèrent aussi et l'imitèrent dans leurs écrits. Saint Augustin et saint Paulin de Nole l'avaient comparé à un coup de tonnerre. De cette expression métaphorique sortit une légende : on disait que ces paroles avaient été proclamées, non par une bouche humaine, mais par la grande voix de la foudre. Cette légende s'appuie-t-elle sur le passage des Actes des Apôtres (VI, 5) relatif à Prochore, ou bien sur le nom de Boanerges, c'est-à-dire fils du tonnerre, donné à saint Jean par le Christ (Marc, III, 7)? Il est difficile de le dire; toujours est-il qu'une pratique naquit dont M. Le Blant a été témoin et qui avait déjà été constatée par J.-B. Thiers : celle de réciter dans les orages, pour conjurer les effets de la foudre, le premier chapitre de saint Jean. La croyance aux vertus prophylactiques de cet évangile remonte aux temps anciens : saint Augustin parle de malades qui, pour obtenir la guérison, se l'appliquaient sur la tête. On tenta même de donner aux amulettes une vertu plus grande en y inscrivant certains passages de ce texte, tout-puissant, selon une vieille légende, pour mettre en fuite le démon : M. Le Blant donne de ce fait une série de preuves et d'exemples.

S.

La critique et l'Église. — Le fascicule d'avril de la *Dublin Review* nous donne la suite de la remarquable étude de M. le baron von HUGEL, *The Church and the Bible, the two stages of their interrelation*, dont nous avons signalé la première partie (*Revue biblique*, 1895, p. 308). Dans cette seconde partie l'auteur se propose d'étudier les lignes générales de la littérature et de l'histoire de l'Ancien Testament, telles qu'elles sont posées actuellement par les savants; en second lieu, le caractère prépa-

ratoire et prophétique de cette littérature et de cette histoire : enfin la réalité des prophéties concernant Notre-Seigneur : — et ces divers sujets, non en tant qu'ils sont matière de foi, mais en tant qu'ils sont matière de science et préalables à la foi. Assurément l'apologétique trouve ses plus solides bases dans le Nouveau Testament, dans le caractère, les œuvres et la doctrine de Jésus, tels qu'ils y sont présentés. Toutefois on ne saurait oublier l'Ancien Testament, si étroitement il est uni au Nouveau. Mais entre les deux Testaments, avec les ressemblances qui les unissent, il y a des différences qu'on ne saurait effacer : — *a*) dans la forme : les livres du Nouveau Testament spécialement les livres historiques, ont été composés selon les procédés littéraires du temps et adaptés à l'esprit de leurs premiers lecteurs, judéo-chrétiens et ethnico-chrétiens, si différents des nôtres : les livres de l'Ancien Testament ont été composés d'après les critères du temps, différents eux-mêmes de ceux qui servirent au Nouveau Testament. — *b*) dans la matière : l'Ancien Testament en bloc contient une révélation qui a une dizaine de siècles de développement. — M. von Hügel entre ensuite dans le champ de l'histoire de l'Ancien Testament et il observe que les études critiques faites particulièrement sur le Pentateuque, malgré les inévitables confusions qui se sont produites dès le début de ces études, et malgré l'incertitude qui règne encore et régnera toujours sur le détail, ont abouti à un noyau de conclusions substantielles que « l'on ne saurait repousser sans nier les droits de la raison ou les critères de l'évidence historique ». Les critiques sont devenus peu à peu plus conservateurs, parce que des hommes comme Wellhausen, Kuenen, Driver, Montefiore, etc., reconnaissent : 1° l'existence historique et l'importance de Moïse, jadis niée par des incrédules légers et superficiels ; 2° que Moïse a pu écrire, a écrit, et que nous possédons quelques-uns de ses écrits. Les apologistes catholiques les plus instruits et les plus autorisés penchent vers certaines idées entrevues déjà par des exégètes plus anciens, comme par exemple : 1° que ce qui est le plus important, c'est l'œuvre publique de Moïse, 2° qu'il existe réellement un hexateuque, 3° que le Pentateuque se compose de documents divers, qui donnent parfois deux et même trois relations d'un même fait, 4° que Moïse ne peut être ni l'auteur ni le rédacteur dernier d'aucun des livres du Pentateuque tel que nous l'avons aujourd'hui, 5° que le Pentateuque actuel plus Josué se compose de trois (ou plutôt quatre) grands documents (D, J, P et E). — Quant aux prophéties de l'Ancien Testament, les catholiques en viennent à accepter au moins comme possibles ou probables certaines conclusions relativement à la pluralité d'auteurs d'un livre aujourd'hui unique (comme Isaïe), ou à la date plus récente d'autres livres au moins dans leur forme actuelle (comme Daniel) ; et ces critiques reconnaissent : 1° la grandeur unique et l'importance universelle des Prophètes, non moins que l'accomplissement frappant de quelques-unes de leurs prédictions ; 2° la réalité, la persistance, la purification progressive de l'espérance messianique. Les catholiques ne répugnent pas à admettre dans l'idée messianique le développement providentiel qu'ils admettent pour la *Thorah*... L'étude de M. von Hügel tend à montrer que les résultats du travail critico-biblique moderne concourront à l'apologie générale de la foi, si les apologistes savent en tirer parti, et si, en rendant hommage à la vérité, ils savent renouveler certaines de leurs armes.

Sur le même sujet, une cloche d'Allemagne nous apporte un autre son.

A propos de l'*Histoire de l'Ancien Testament* écrite à l'usage des étudiants en théologie par le Dr Schöpfer, professeur au séminaire de Brixen (Autriche), et qui a reçu l'approbation unanime de toutes les revues catholiques allemandes, le Dr Kaulen, professeur à la faculté catholique de Bonn, publie dans les derniers numéros du *Litterarischer An-*

zeiger de Münster (nos 4 et 5) un article qui dépasse la portée d'une recension ordinaire et renferme une déclaration de principes. Kaulen blâme le procédé qui, dans l'interprétation de l'Écriture, abandonne les saines règles de l'herméneutique, en s'écartant du sens obvie et en apportant comme correctif de l'Écriture de prétendus résultats des sciences profanes. Il cite comme exemple l'interprétation concordiste donnée au récit de la création pour le mettre d'accord avec « les affirmations de certains savants vulgarisateurs, mais que leurs collègues les plus sérieux ne considèrent pas comme compétents »; il blâme de même les violences faites au texte inspiré pour resteindre à une partie de l'humanité le déluge de Noë, la table ethnographique et la confusion des langues. Nous citons textuellement la conclusion de Kaulen :

« Si l'on peut à la rigueur permettre à un écrivain catholique de formuler ainsi ses convictions scientifiques, il ne peut jamais être permis de donner aux étudiants de théologie une pareille méthode d'exégèse. Un homme mûr pourra trouver la limite qu'il ne doit pas dépasser; comment des jeunes gens le pourront-ils? Les mots de « liberté », de « progrès », de « conception plus large », exercent toujours sur les jeunes intelligences un attrait irrésistible, et l'habitude une fois prise de considérer avec pitié certains récits de la Bible leur fera perdre tout respect pour tout le reste de son contenu. Il n'est pas difficile de porter des étudiants sans expérience à admirer les données de la géologie ou d'autres sciences qui leur sont inconnues; mais ces jeunes gens ne savent pas avec quelle pitié les savants spécialistes les plus compétents regardent souvent les essais les mieux intentionnés que font les théologiens, de venir au secours de la foi avec des choses qu'ils ne connaissent qu'à moitié. Qu'on apprenne donc aux étudiants à prendre en main la sainte Écriture avec une vénération indéfectible et à donner une croyance pleine de respect à tout ce qu'une exégèse sérieuse apprend à y trouver. Aux géologues, paléontologues et représentants de toutes les autres sciences à voir quelle position ils doivent prendre à l'égard des données de la Bible. On ne rend aucun service à la religion en cherchant à accommoder le sens obvie de l'Écriture avec les affirmations contraires des savants. Le chrétien croyant peut attendre avec calme, suivant un mot célèbre, que Saturne dévore ses propres enfants. Il est attristant de faire ces critiques au sujet du livre d'un savant dont la fidélité à l'Église, la piété et la foi sont élevées au-dessus de tout doute. Mais on voit par là quelles profondes racines la « conception plus libre » a déjà poussées non seulement en France, mais dans les pays allemands. Pour caractériser les conséquences de cette méthode, il faut dire : elle restreint ce qui est général, rabaisse ce qui est élevé, remplace l'action divine par des phénomènes naturels, elle réduit le surnaturel à un minimum. C'est bien la voie dans laquelle les savants protestants se sont engagés depuis longtemps. Et ils sont arrivés au but vers lequel ce procédé conduit logiquement : la Bible n'est plus pour eux qu'un livre humain, un recueil de produits intellectuels qui sont uniquement des enfants de leur temps et qui doivent être traités comme tels. Certainement l'autorité de notre Église, forte et inébranlable comme un rocher, s'opposera comme une digue à de pareilles tendances; mais d'ici là, quelles erreurs et quelles illusions, quels doutes et quelles divisions, combien de dangers et de tentations il faudra vaincre! Ce que nous avons à attendre encore, nous pouvons le déduire du fait que des exégètes catholiques pensent pouvoir mettre d'accord avec leur conviction catholique les théories de Wellhausen sur l'origine de Pentateuque! — Voilà pourquoi tous ceux qui ont vocation pour être dans l'Église les interprètes et les apologistes de l'Écriture, doivent rester unis dans la résolution : *Aucune concession à la science incrédule!* »

G.-M. S. et J.-B. P.

Le canon du Nouveau Testament chez Clément d'Alexandrie? — Le docteur Dausch, étudiant cette question (*Der N. T. Schriftcanon und C. V. Al.*, Fribourg, Herder, 1894), fait remarquer avec beaucoup de justesse qu'elle est ambiguë. Elle peut signifier d'abord : quels sont les livres que Clément d'Alexandrie regardait comme *canoniques*, c'est-à-dire qu'il considérait, d'après l'étymologie du mot, comme servant de règle et faisant autorité en matière religieuse au même degré que les livres de l'Ancien Testament? Les regardait-il comme l'unique règle de la foi et de la vie chrétienne à l'exclusion de la tradition et du magistère enseignant de l'Église? Ou bien : connaissait-il un catalogue définitivement clos des écritures du Nouveau Testament? — Voici les principales conclusions de l'auteur. On ne trouve pas chez Clément d'Alexandrie un catalogue définitif des livres du Nouveau Testament. Mais s'il ne connaît pas le canon du Nouveau Testament ainsi entendu, il connaît des livres canoniques auxquels il attribue une autorité divine égale à celle qu'ont les livres de l'Ancien Testament. Pour lui, l'Écriture n'est pas l'unique règle de foi, au sens du protestantisme — Dans le détail, il connaît les quatorze épîtres de saint Paul, spécialement les épîtres pastorales et celle aux Hébreux, de même l'Apocalypse de saint Jean et parmi les épîtres catholiques, la première de saint Pierre, les deux premières de saint Jean et celle de Jude. Quant aux trois autres (II de saint Pierre, celle de saint Jacques et III de Jean), une critique impartiale doit admettre que Clément ne les connaissait pas. Enfin il semble mettre sur le même rang que les écrits canoniques, l'épître de Barnabé, la 1re épître de saint Clément, la *Didache* et une foule d'autres productions de la littérature chrétienne primitive. Le docteur Dausch ne pense pas que Clément d'Alexandrie soit, sous ce dernier point, un fidèle témoin de la doctrine de l'Église à son époque; ses opinions sont plutôt le fruit de la spéculation de son esprit original et indépendant, que l'écho de la tradition. Ainsi « sa naïveté relativement aux apocryphes dépasse de beaucoup la mesure de tous les autres écrivains chrétiens de la primitive Église ». — A noter la réflexion fort juste de l'auteur, que le théologien catholique peut se mouvoir, dans ces questions du canon, beaucoup plus librement que le théologien protestant orthodoxe. Celui-ci, pour sauvegarder l'autorité divine de la Bible et exclure l'intervention du magistère de l'Église ou le rôle de la tradition, est obligé de faire remonter le plus haut possible, jusqu'aux Apôtres mêmes, la fixation du Canon. Cette tendance est visible dans les ouvrages, d'ailleurs si estimables, du professeur de Leipzig, Théodore Zahn, sur l'histoire du Canon. Le théologien catholique n'a pas cette préoccupation : comme, pour lui, l'Église est antérieure à l'Écriture, que c'est à l'Église qu'il appartient de fixer le Canon, et qu'elle ne l'a fait officiellement qu'à une époque relativement tardive, il importe peu que quelques livres inspirés n'aient pas été universellement regardés comme canoniques dès l'origine.

P.

Critique des Évangiles. — Le pasteur Brandt de Zierikzee, en Hollande, a publié à Leipzig (chez Reisland, 1893) un volume intitulé : *L'histoire évangélique et l'origine du christianisme.* Le lecteur qui croit y trouver une étude historique sérieuse est bien déçu : il n'y trouve que les idées rationalistes d'après la méthode de Strauss et de Renan. Essayons de donner une idée de cet ouvrage. L'auteur se propose un double but : rétablir la figure historique de Jésus et rechercher sous quelles conditions on en est venu à tracer de Jésus un tableau s'éloignant plus ou moins de la réalité primitive. L'auteur se borne à l'étude de la Passion, Strauss ayant déjà fait ce travail pour le reste de la vie de Jésus. Recourant à une critique et à des conjectures abso-

lument arbitraires, le pasteur Brandt en arrive à ne plus laisser qu'un tout petit noyau de vérité dans les récits évangéliques. La Cène fut le souper ordinaire de Jésus, sans relation avec la Pâque; toutes les paroles attribuées à Jésus depuis Gethsémani inclusivement ne sont pas authentiques; le procès de Jésus, même tel qu'il est rapporté par saint Marc, est une œuvre d'imagination; il en est de même de la scène de Barrabas. Jésus n'a jamais élevé la prétention d'être Dieu; il n'a même pas eu la foi en sa messianité; si l'idée qu'il pouvait être le Messie lui est quelquefois venue, il a laissé à Dieu le soin d'arranger toute chose; il ne s'est même pas donné le titre de Fils de l'homme. Comment les évangélistes ont-ils été amenés à tracer de Jésus un portrait si différent de la réalité? Les principaux motifs seraient : le désir de donner des preuves de l'Évangile; le dessein de se séparer des Juifs et de se faire accepter des Gentils; et surtout la volonté de représenter Jésus non seulement comme l'idéal de la piété, mais comme étant déjà dans sa vie muni de la toute-puissance de Dieu. — Une étude historique qui fait aussi bon marché des sources et des documents ne mérite pas son nom.

P.

Histoire de l'exégèse catholique. — Le Dr Gla, professeur de religion au gymnase de Dortmund, a entrepris la publication d'un *Répertoire systématique* de tout ce qui a été publié, dans les deux derniers siècles, en Allemagne, Autriche et Suisse, concernant la théologie catholique (chez Schöningh, à Paderborn). Le premier volume paru (l'ouvrage complet en aura quatre) est presque exclusivement consacré à « la littérature de l'exégèse de l'A. et du N. Testament et des sciences auxiliaires ». L'ordre suivi est le plus naturel : introduction générale et spéciale, textes originaux et versions, commentaires. Chacune de ces parties est subdivisée d'après l'ordre des livres de la Bible. Une sorte d'appendice est consacrée « à l'explication pratique des Épîtres et des Évangiles des dimanches et fêtes ». L'auteur n'a cherché à être complet que dans l'énumération des publications du dix-neuvième siècle; pour le siècle dernier, il se borne aux ouvrages importants. Il cite même les articles de revues, recherche les noms des écrits anonymes ou pseudonymes et joint son appréciation motivée à l'indication exacte de l'ouvrage. Une table alphabétique très complète des auteurs et des matières termine le volume. On n'a pu relever que peu de lacunes ou d'erreurs dans ce répertoire, ce qui est d'autant plus méritoire que l'auteur n'a pas de grande bibliothèque publique à sa disposition. Un travail analogue ne devrait-il pas être fait pour la littérature théologique de France?

P.

Les inscriptions héthéennes. — M. P. Jensen a publié sur ce sujet une étude des plus importantes, dans la *Zeitschrift der Morgenlandischen Gesellschaft*, 1894, nos 2 et 3, et dont il a été fait un tirage à part (chez Brockhaus, à Leipzig). L'auteur montre d'abord que ces inscriptions n'ont rien à faire avec le peuple appelé *Hatti* dans les monuments égyptiens et assyriens, et *Chittim* par les Hébreux. Les preuves en sont nombreuses. Les Héthéens connus par l'histoire n'ont jamais résidé dans les régions d'où proviennent ces inscriptions (Hamat, Carkémisch et Marasch). Ces inscriptions paraissent dater de l'an 1000 à 500 av. J.-C. et supposent l'existence d'un état national; or à ce moment l'empire des Héthéens avait disparu. Il faut donc renoncer à donner à ces inscriptions de l'Asie Mineure le nom de *héthéennes*, parce qu'il est erroné, et le remplacer par la désiguation purement géographique de *ciliciennes*. — A la suite d'un long et patient travail d'analyse et de combinaisons, M. Jensen pense avoir déchiffré

une partie de ces inscriptions : il a lu les noms de Hamat, Carkémis, Hatti, Gurgum, Markas, Hilik, Tarz, Syennesis ; il a reconnu la terminaison du nominatif et celle du génitif, etc. Comparant la langue de ces inscriptions avec toutes celles de l'Orient antérieur, il conclut que c'est avec l'arménien, qu'elle a le plus de parenté, et qu'elle appartient à la famille des langues indo-germaniques.

P.

Zacharie. — Une thèse pour le doctorat, présentée à l'université d'Amsterdam par Abrah. Corn. Kuiper, a pour objet *Les chapitres IX-XIV du prophète Zacharie.* On sait que l'école néo-critique refuse de reconnaître Zacharie comme auteur de ces chapitres. Après avoir exposé et rejeté toutes les hypothèses (au nombre de cinq), faites jusqu'à présent au sujet de ces chapitres, l'auteur propose la sienne. Les chapitres IX et X ont été écrits après la bataille d'Issus et avant la conquête de l'Égypte par Alexandre. Le prophète (inconnu) est plein de l'espoir qu'Israël recueillera les fruits des triomphes d'Alexandre, que le royaume d'Israël, après la défaite des Perses, sera rétabli par lui, comme autrefois Juda fut ramené par Cyrus vainqueur de Babylone. Mais alors (IX, 13) Ephraïm et Juda réunis renverseraient la puissance d'Alexandre et lui substitueraient le royaume messianique. Au chapitre XI, on se trouve transporté du monde de ces rêves fantastiques dans la triste réalité. Les espérances ne se sont pas réalisées, et le peuple a encore besoin d'être éprouvé et purifié. Les chapitres XI à XIV sont donc postérieurs aux deux premiers. L'auteur lui-même ne prétend pas donner à son opinion d'autre valeur que celle d'une hypothèse.

P.

Nous avons reçu la lettre suivante :

Au R. P. Directeur de la *Revue biblique.*

Toulouse, 15 mai 1895.

Mon Révérend Père,

Permettez-moi de faire deux rectifications au petit mot que Dom Morin (*G. M.*) a, dans le n° d'avril (1895) de la *Revue biblique*, p. 282, consacré à ma récente publication : *Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique.*

1° Je n'ai pas dit que la présence de l'*h* dans *harenam* par exemple, ou les formes *conligata, adnuntiavit*, etc., sont la preuve d'une origine espagnole ou visigothe (pp. 10, 11). Je me suis borné à relever ces particularités sans en faire argument.

2° Je n'ai pas attribué à saint Jérôme cette nouvelle traduction de l'*Ecclésiastique.* Ce grand nom m'avait été proposé. Je l'ai présenté sous forme d'hypothèse, *pour l'écarter* (p. 35).

Agréez, etc.

C. Douais.

PUBLICATIONS RÉCENTES

Amitaï. — *Væ, væ victis! Romains et Juifs.* Étude critique sur les rapports publics et privés qui ont existé entre les Romains et les Juifs jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus. Paris, 1894, Fischbacher. In-8°, VI-136 p. — 4 *fr.*

Anrich. — *Das antike Mysterienwesen in S. Einfluss auf das Christentum.* Göttingen, 1894, Vandenhœk. In-8°, VIII-247 p. — 5 *m.* 60.

Armstrong. — *Raised map of Palestine*, constructed from the surveys of the Palest. Explor. Fund. London, 1894. (Palest. explor. F.).

Bachmann. — *Tabellen zur hebräischen Grammatik.* Das starke Verbum mit Suffixen, Berlin, 1894, Mayer. — 0 *m.* 20.

Bachmann. — *Präparation und Commentar zum Jesja*, mit wortgetrener Uebersetzung. Berlin, 1894, Mayer (pag. 163 à 210). — 0 *m.* 80.

Bachmann. — *Textus psalmorum massoreticus omnibus versionibus antiquissimis diligentissime comparatis probatur et examinatur.* 1 pars : Psal. I-XX, cum Append. : Fragmentum de psalmis gradualibus æthiopice scriptum. Berlin, 1894, Mayer. In-4°. — 3 *m.*

Bähler. — *De Messiansche Heilsverwachting en het Israelietisch Koningschap.* Groningen, 1894, Wolters. In-8°, 80 p.

Basset. — *Les apocryphes éthiopiens.* Traduction française 3. L'ascension d'Isaïe. Paris, 1894, à l'art indépendant. In-8°, 59 p.

Beer. — *Individual und Gemeindepsalmen.* Ein Beitrag zur Erklärg. des Psalters. Marburg, 1894, Elvert. In-8°, CI-92 p. — 4 *m.*

Behrmann. — *Das Buch Daniel übersetzt und erklärt.* (Handkommentar zum alten Testament, etc. Die proph. Bücher.) Gottingen, 1894, Vandenhoeck. In-8°, LI-84 p. — 2 *m.* 80.

Bennett. — *The Book of Chronicles.* London, 1894, Hodder. In-8°, 470 p. — 7 *schill.* 6.

Berger. — *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament.* Paris, 1894, Klincksieck. In-4°. — 1 *fr.* 70.

Bezold. — *Catalogue of the uniform tablets in the Koyunjik collection of the british Museum.* Vol. 3. London, 1894, Longmans. In-4°. — 15 *schill.*

Bickell. — *Das Buch Job nach Anleitung der Strophik und der Septuaginta auf seine urspr. Form zurückgeführt und im Versmasse des Urtextes übersetzt.* Wien, 1894, Gerold. In-8°, 69 p. — 2 *m.*

Blake. — *How to read the Prophets.* Part. 4. Ezekiel. Edimburgh, 1894, Clark. In-8°, 234 p. — 4 *schill.*

Bœdeker. — *Ægypten.* 1. Unter Ægypten und di Sinai. Holbinsel, 3 Aufl. Leipzig-1894, Bœdeker. In-8°. — 10 *m.*

Bœdeker. — *Palestine and Syria :* handbook for travellers, 2d edit. rev. and augment. London, 1894, Dulau. In-8°, 526 p. — 12 *schill.*

Boissier. — *Documents assyriens relatifs aux présages.* Tom. 1, livr. 1. Paris, 1894, Bouillon. In-4°, IV — 48 p. — 12 *fr.*

Boquet. — *Les Psaumes :* poésies religieuses. Traduction en vers. Boulogne-sur Mer, 1894, Hamain. In-16, 268 p.

Bouriant. — *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique au Caire.* Tome V, suite. Paris, 1894, Leroux; avec planches.

Brochelmann (Dr. Privatdocent). *Lexicon syriacum.* Präfatus est Theodor Nöldeke. Berlin, 1894, Reuther. In-8°, Fascic. 1 à 6; 448 p. — 4 *m.*

Brünnow. — *Chrestomathie aus arabischen Prosaschriftstellern.* Im Anschluss an Socin's arabische Grammatik (Porta linguarum oriental. tom. 16). Berlin 1894. Reuther. In-8°, XIV-312 p. — 8 *m.;* relié, 8 *m.* 80.

Buffa (**Adolphe**). — *La légende d'Abgar et les origines de l'Église d'Édesse.* Étude hist. et critique. Genève, 1894, Fick. In-8°, 110 p. (Thèse.)

Buhl. — *Jesaja.* Kjobenhavn, 1894, Gyldendal. In-8° (p. 673 à 797). — 2 *kr.*

Butler. — *Meditations on the 119th psalm.* With a pref. by the Bishop of Lincoln. London, 1894, Skeffington. In-8°, 192 p. — 3 *schill.* 6.

Caithness (Lady). — *Le spiritualisme dans la Bible.* Paris, 1894, à la Nouvelle Revue. In-8°, 64 p.

De Cara. — *Gli Hetheipelasgi;* ricerche di storia e di archeologia orientale, greca ed italica. 1 (Siria, Asia Minore, Ponto Eussino). Roma, 1894, accademia dei Lincei. In-8°, 749 p. fig.

Caspari. — *Das Buch Hiob in Hironymus's Uebersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St. Gallener Handschrift sæcul. VIII.* Christiania, 1894, Dybwad. In-8°, 108 p. — 1 *kr.* 75.

Chambers. — *Our life after death,* or the teaching of the Bible concerning the unseen world. London, 1894, Taylor. In-8°, 216 p. — 2 *schill.* 6.

Cooke. — *The history and song of Deborah :* Judges 4 and 5. New-York, 1894, Macmillan. In-8°, 57 p. — 0 *dol.* 50.

Cüppers. — *Schulwandkarte von Palästina zur Zeit Jesu und der Apostel.* 9 Blatt. Dusseldorf, 1894, Schwann.

Delitzsch. — *Biblischer Kommentar über die Psalmen.* (Bibl. Kommentar üb. d. Alt. Test.) Leipzig, 1894, Dörffling. In-8°, XII-861 p. — 18 *m.*

Denniston. — *Exodus;* an autobiography of Moses, with the four following books. London, 1894, Morgan. In-8°, 246 p. — 3 *schill.* 6.

Deville. — *Palmyre.* Souvenir de Voyage et d'histoire; avec gravures et carte des routes de Damas à Palmyre. Paris, 1894, Plon. In-8°, VIII-270, p. — 4 *fr.*

Dobschütz. — *Studien zur Textkritik der Vulgata.* Leipzig, 1894, Hinrichs. In-8°, XI-139 p. — 6 *m.*

Douais. — *Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique;* fragment publ. avec fac-similé du Ms. Visigoth. Paris, 1892, Picard. In-4°, 36 p. et fac-sim. — 3 *fr.*

NOTA. — Messieurs les Auteurs et Éditeurs qui désirent un compte rendu des ouvrages qu'ils publient, sont priés d'en envoyer un exemplaires à l'École d'études bibliques, couvent des Pères Dominicains à Jérusalem (Turquie d'Asie).

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

L'ÉGLISE NAISSANTE

INTRODUCTION HISTORIQUE A L'ÉTUDE DU NOUVEAU TESTAMENT (1)

III

LES INSTITUTIONS HIÉRARCHIQUES DE L'ÉGLISE.

Comment sont organisées et comment se gouvernent ces « Églises », que nous venons de rencontrer en suivant la trace de l'expansion du christianisme dans l'empire romain? Les textes païens nous avaient révélé une multitude diffuse : les textes chrétiens nous parlent de groupes, Églises en Judée, Églises en Macédoine, Églises en Syrie... Voilà un terme nouveau. Exprime-t-il une idée mystique ou une réalité concrète? un symbole ou une institution? Ou plutôt, car personne n'imagine que ces groupes soient sans cohésion et sans vie sociale, quelle est l'organisation intérieure de ces Églises?

Nous grouperons par régions les textes qui peuvent fournir quelques indices. Nous synthétiserons ensuite ces indices pour saisir et l'économie et les développements des institutions qu'ils révèlent.

*
* *

Le premier groupe de textes est fourni par les Églises d'Asie, et c'est avant tout le recueil des épîtres de saint Ignace. Félicitons-nous de ce que la « question ignatienne » n'existe plus, et que sur ce point le bon sens critique ait remporté un complet avantage sur les partis pris du Vieux Protestantisme, comme sur les spécieuses distinctions d'une critique plus moderne (2). Les sept épîtres ignatiennes, dans leur texte grec premier, sont unanimement tenues pour authentiques. La date précise du martyre d'Ignace reste, il est vrai, douteuse, les divers actes que l'on possède étant des pièces d'un médiocre aloi :

(1) Voir la *Revue* du 1er octobre 1894 et du 1er avril 1895.
(2) *Theologische Literaturzeitung*, 1894, p. 73, Harnack contre Volter.

toutefois ils renferment des notes chronologiques empruntées vraisemblablement à d'anciens calendriers liturgiques et concourant à fixer au consulat de l'an 107, 20 décembre, la mort d'Ignace à Rome. Cette date a bien des apparences d'être historique (1). Au cours de l'an 107, dans le long voyage qui l'amène prisonnier d'Antioche à Rome, suivant d'escale en escale les côtes d'Asie, de Macédoine, d'Achaïe, Ignace aura composé ces sept épîtres, épîtres de remerciements et d'exhortations aux Églises qui l'envoyaient saluer et secourir dans ses chaînes.

Ces sept épîtres sont une exhortation passionnée et mystique à l'unité dans la soumission à la hiérarchie. Ne nous étonnons pas que le Vieux Protestanisme fût si scandalisé de la doctrine des épîtres ignatiennes. On ne saurait être plus *ecclésiastique* que ne l'est Ignace. — De Smyrne, il écrit à l'Église « qui est à Éphèse d'Asie » qu'il a comme reçu la multitude de ses fidèles en recevant son évêque Onésime. Soyez sanctifiés en tout par l'obéissance à l'évêque et au presbyterium. Jésus-Christ est la volonté du Père, les évêques sont la volonté de Jésus-Christ. Béni soit celui qui vous a donné de posséder un évêque tel qu'Onésime. Heureux êtes-vous de lui obéir à l'envi, comme vous faites. Heureux votre presbyterium d'être accordé à l'évêque comme les cordes à la lyre. Unité immaculée, vous êtes unis dans une seule foi à Jésus-Chrit, dans l'obéissance à l'évêque et au presbyterium, dans la fraction d'un pain unique (2)! — De Smyrne encore, Ignace écrit à l' « Église qui est à Magnésie, sur le Méandre », qu'il a eu la joie de voir tous ses fidèles en la personne de son évêque Damas, et des presbytres Bassos et Apollonios, et du diacre Zotion. Il félicite Zotion d'être soumis à l'évêque comme à la grâce de Dieu, et au presbyterium comme à la loi de Jésus-Christ. Que ni les fidèles ni les presbytres n'abusent du jeune âge de l'évêque, mais qu'ensemble ils continuent de lui obéir, non proprement à lui, mais au Père de Jésus-Christ, évêque de tout. Qu'ils n'imitent pas ceux qui reconnaissent un évêque, mais agissent en tout sans lui. Faites tout unanimement sous la présidence de l'évêque, type de Dieu, et des presbytres, types du collège des apôtres, et enfin des diacres : rien sans l'évêque et les presbytres : tout avec votre évêque, la couronne de votre presbyterium et les diacres (3). — Il écrit à ceux de l' « Église qui est à Tralles d'Asie » qu'il a reçu à Smyrne la visite de leur évêque Polybios, auquel il les

(1) De Rossi, *Inscr. christ.* I, 5. Voyez cependant les restrictions de Lightfoot, *Ignatius*, II, 470. Cf. Goltz, *Ignatius von Antiochien* (Leipzig, 1894), p. 1-10.

(2) Ignat. *ad Ephes.* 1, 2, 3, 4, 20.

(3) Id. *ad Magnes.* 1, 3, 4, 6, 7, 13.

félicite d'être soumis. Rien sans l'évêque. Soumission au presbyterium comme aux apôtres de Jésus-Christ. Les diacres ne sont pas des serviteurs pour le boire et le manger, ils sont les serviteurs de l'Église de Dieu (1). — Ignace écrit à l' « Église qui est à Philadelphie d'Asie » que Jésus-Christ est une éternelle et pure joie si nous sommes un avec l'évêque et avec les presbytres et diacres qui sont avec l'évêque. Quiconque est du parti de Dieu est avec l'évêque. Il n'y a qu'un autel, comme il n'y a qu'un évêque avec le presbyterium et les diacres. Attachez-vous à l'évêque, au presbyterium et aux diacres (2). — De Troas, il salue l'évêque, le presbyterium, les diacres et tous les fidèles qui sont à Smyrne. Suivez tous l'évêque comme Jésus-Christ suit son Père, et le presbyterium comme vous suivriez les apôtres ; révérez les diacres. Là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique : là donc où se montre l'évêque, là se doit rencontrer la multitude (3). — A Polycarpe, « évêque de l'Église des Smyrniotes », il recommande d'être tout à ses devoirs d'évêque; de ne négliger pas les veuves, dont, après le Seigneur, il est la Providence; de veiller à ce que rien ne se fasse sans lui; de connaître tous les fidèles par leur nom; de ne dédaigner pas les esclaves. Si quelqu'un veut se mettre au-dessus de l'évêque, il est corrompu (4).

Nous voici dans cette Asie que nous avons vue si riche en Églises. Nous pénétrons dans les plus considérables de ces chrétientés, Smyrne et Éphèse, et dans de plus humbles aussi, Tralles, Magnésie, Philadelphie. Les épîtres ignatiennes révèlent l'étroite solidarité qui unit ces communautés entre elles. Visites, épîtres, courriers, tout sert à rendre les communications incessantes. Ignace remercie l'évêque de Smyrne d'avoir pris soin de « l'Église qui est à Antioche de Syrie » ; il lui demande pourtant davantage, que l'on assemble le συμβούλιον ou conseil des chrétiens de Smyrne, et qu'un fidèle soit désigné qui puisse être appelé le courrier de Dieu (θεοδρόμος), — Ignace aime ces raretés d'expression; — le courrier ira en Syrie porteur de lettres de l'évêque des Smyrniotes aux autres Églises, car Ignace n'a pu écrire à toutes à cause de la rapidité de son départ de Troas (5). Nous possédons ainsi une lettre de l'évêque de Smyrne Polycarpe à l'Église de Philippes en

(1) Ignat. *ad Trall.* 2 : οὐ γὰρ βρομάτων καὶ ποτῶν εἰσὶν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται. *Ibid.* 7 : ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.

(2) Id. *ad Philadelph.* 8, 4, 7. Voyez notamment 4 : ἓν θυσιαστήριον ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις.

(3) Id. *ad Smyrn.* 8, 12.

(4) Id. *ad Polycarp.* 4, 5.

(5) Polycarp. *ad Philipp.* 13 et 14. Ignat. *ad Polycarp.*, 7 et 8.

Macédoine. Entre ces diverses chrétientés de la province d'Asie il y a homogénéité de constitution : les fidèles, dont l'assemblée est capable de former une sorte de comice délibérant, un συμβούλιον, pour élire (χειροτονῆσαι) ne serait-ce qu'un simple courrier, sont gouvernés par une hiérarchie à trois termes, les diacres, les presbytres, l'évêque. Les presbytres forment une sorte de comité, le presbyterium. L'évêque est le chef unique, absolu, aussi bien des fidèles que des diacres ou du presbyterium, chef si absolu et si nécessaire, que quiconque agit soit contre lui, soit en dehors de lui, est un membre corrompu, séparé de l'unité immaculée.

Ces institutions hiérarchiques sont-elles particulières aux Églises de la province d'Asie, auxquelles écrit saint Ignace? Certains critiques, en effet, voudraient restreindre le témoignage d'Ignace à la seule province d'Asie; mais si leur argumentation est spécieuse pour certaines régions d'Europe, elle est insoutenable du moins pour la Syrie, le propre pays d'Ignace. Ou saint Ignace décrit les institutions existantes, ou saint Ignace décrit les institutions qu'il voudrait voir exister et dont on ne saurait nier qu'elles se sont imposées dans la suite : si une telle organisation est pour lui un type à réaliser et à propager, nul doute que ce ne soit le type syrien, et nul doute que ce type ne se soit déjà imposé en mainte Église hors de la Syrie, puisque Ignace parle aux Éphésiens des évêques établis dans l'univers, οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες (1). L'épiscopat est pour Ignace un pouvoir, non point exceptionnel, mais régulier, le pouvoir dont il est lui-même investi dans son Église d'Antioche. « L'autel est prêt, écrit-il aux Romains, le chœur de votre charité pourra chanter au Père [et lui rendre grâces] de ce qu'il a permis que l'évêque de Syrie fût envoyé de l'Orient pour être montré à l'Occident. » Il est l'évêque de Syrie, l'unique évêque : « Souvenez-vous dans vos prières de l'Église qui est en Syrie, laquelle, moi absent, a Dieu pour pasteur : Jésus-Christ seul lui sert à cette heure d'évêque » (2). L'épiscopat monarchique, en 107*, est la forme du gouvernement des communautés chrétiennes d'Asie et de Syrie.

(1) Ignat. *ad Ephes.* 3. L'expression κατὰ τὰ πέρατα doit désigner les « limites de l'univers », comme dans les Septante, Ps. LXIV, 9, οἱ κατοικοῦντες τὰ πέρατα. Voyez le commentaire de ce passage dans l'édition de Lightfoot.

(2) Ignat. *ad Rom.* 9 : Μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται, μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. — 2 : τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος. L'expression « évêque de Syrie » est une expression obscure et recherchée, comme saint Ignace aime à en produire : M. Zahn l'interprète « episcopum syrum » (*PP. App.* II, 59). Se rappeler cependant qu'en Cœlésyrie il n'y eut longtemps pas de localité chrétienne en dehors d'Antioche (Sozom. *H. E.* VI, 34) : Syrie serait donc synonyme d'Antioche.

Toutefois cette forme est le terme d'un développement dont d'autres textes traduiront les états antérieurs.

Pour Éphèse, le discours de saint Paul à Milet. Tout en reconnaissant que le récit auquel nous devons le texte de ce discours est une source de premier ordre, certains critiques épiloguent sur la question de savoir si l'auteur du récit n'est pas l'auteur du beau discours qu'il prête à Paul. Ce doute serait motivé, que le témoignage du discours de Milet n'en serait pas moins le témoignage d'un contemporain de Paul, sur les institutions de son temps. Et cela suffit à notre exposition. Rapportons ce témoignage. Déjà l'auteur du récit, parlant de la première mission de Paul en Galatie (*a.* 46*), raconte que l'apôtre, lorsqu'il eut jugé de la solidité de ses premiers convertis, avait « institué pour eux en chaque Église des presbytres » (1) : Lystra, Iconium, Antioche de Pisidie sont donc des Églises ayant à leur tête des presbytres. Éphèse a de même des presbytres. Lorsque Paul « nous eut rejoints à Assos, nous le prîmes à bord et nous gagnâmes Mitylène ; le lendemain nous étions devant Chios, le jour suivant à Samos, le jour d'après à Milet. Paul avait décidé de ne s'arrêter pas à Éphèse, pour ne point s'attarder en Asie. Mais de Milet il dépêche à Éphèse et mande les presbytres de l'Église (2) ». La Vulgate, en traduisant ici presbytres par *maiores natu*, n'a pas songé que saint Paul n'aurait vraisemblablement pas imposé cette marche forcée de trente mille, précisément aux membres les plus âgés de la chrétienté d'Éphèse. Que sont alors ces anciens qui ne sont pas des vieillards? Paul va le dire : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau, sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis épiscopes pour paître l'Église du Seigneur (3). » Ces presbytres ont une responsabilité envers la communauté, responsabilité que Paul compare à celle du berger envers son troupeau : les presbytres sont les épiscopes ou pasteurs de l'Église. Ce langage n'est pas le langage ignatien, il est sensiblement antérieur, et nous verrons qu'il s'accorde à celui de Paul écrivant aux Philippiens (*a.* 64*). Pour Paul, l'ἐπισκοπή à Éphèse est une fonction qui n'est point indivise, mais collective : l'Église d'Éphèse, comme les Églises de Galatie, est conduite par ses presbytres. — Dans l'épître aux Colossiens (*a.* 63*), qui, à notre calcul, serait, peu s'en faut, contemporaine de la rédaction des Actes des Apôtres, il n'est parlé ni de presbytres ni

(1) Act. XIV, 23 : χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους. L'épître aux Galates ne fait allusion à aucune institution hiérarchique, mais Paul y insiste comme nulle part ailleurs sur sa qualité d'ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου (I, 1).

(2) Act. XX, 17 : πέμψας εἰς Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.

(3) *Ibid.* 28 : ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν.

d'épiscopes. Saint Paul parle de bergers (ποιμένας) qui sont en même temps des instructeurs (διδασκάλους) : bergers qui sont évidemment les presbytres-épiscopes que nous avons rencontrés déjà dans les Églises d'Asie. Mais Paul met au-dessus de ces bergers trois catégories de ministres, que nulle part encore nous n'avons vus figurer dans le personnel des Églises : les apôtres, les prophètes, les évangélistes, qui ensemble travaillent au service des « saints », c'est-à-dire des fidèles (1).

Pour Antioche, dans un passage qui appartient à la même source que le discours de Milet (2), les Actes des Apôtres désignent la communauté (vers l'an 40) sous le nom d'Église : ils connaissent divers noms de membres notables de cette Église, Barnabé, Siméon le Noir, Lucius le Cyrénéen, Manaën, Paul. Il n'est question ni d'épiscope, ni de presbytres, ni de diacres. Barnabé, Siméon, Lucius, Manaën, Paul, sont prophètes et instructeurs, προφῆται καὶ διδάσκαλοι (3).

L'épître aux Colossiens et l'épître à Philémon ajoutent un trait que les textes précédents ne donnaient pas : « Saluez, écrit l'Apôtre aux Colossiens, saluez les frères qui sont à Laodicée; saluez Nymphas et l'Église qui est dans *leur* maison. » Et à Philémon : « Paul à Philémon, et à Amphias notre sœur, et à l'Église qui est dans ta maison. » Ceci est comme une moindre Église dans la grande, une Église domestique, un groupe de fidèles qui sont comme la famille et la clientèle d'une même maison. — Les versets 1-20 du dernier chapitre de l'épître aux Romains (*a.* 58*-59*), si on les considère comme la salutation de l'exemplaire destiné aux Éphésiens, et cette conjecture est vraisemblable (4), témoignent de l'existence à Éphèse d'une Église domestique sur le modèle de celles de Nymphas à Laodicée et de Philémon à Colosses : « Saluez Prisca et Aquilas et l'Église qui est dans leur maison. » C'est de cette Église que Paul parlait aux Corinthiens (*a.* 57*), quand, d'Éphèse, il leur écrivait : « Les Églises d'Asie vous saluent, et surtout Aquilas et Prisca avec l'Église qui est dans leur maison (5). »

(1) Ephes. IV, 11-12 : αὐτὸς [le Christ] ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, — τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, — πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων κτλ. Le mot évangéliste est synonyme d'apôtre (Gal. I, 8); il ne se retrouve que deux autres fois dans le N. T., Act. XXI, 8 et II Tim. IV, 5.

(2) Voyez *Revue biblique*, 1895, p. 146.

(3) Act. XIII, 1 : ἦσαν ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι. — Cf. Act. XV, 32 : Ἰούδας τε καὶ Σίλας καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες.

(4) *Handcommentar*, II, 2, p. 185 et suiv.

(5) Col. IV, 15 : Νυμφᾶν καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν [Hort lit αὐτῆς] ἐκκλησίαν. Philc. 2 : τῇ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησίᾳ. Rom. XVI, 5 : τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. I Cor. XVI, 19 : σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ.

*
* *

Après le groupe des textes asiates, voici le groupe des textes que nous appellerons européens, et en première ligne la *Prima Clementis*, que l'on est unanime à reconnaître pour composée à Rome, vers 95. Elle ne porte plus le nom de qui l'a rédigée, mais seulement le nom de l'Église qui l'envoie. Toutefois Denys, évêque de Corinthe, écrivant au pape Soter (166*-175*), cite cette vieille lettre romaine adressée aux Corinthiens sous le nom de Clément, donnant par là lieu de croire que l'exemplaire authentique portait le nom de son rédacteur, et que ce rédacteur était ce Clément (1). La *Prima Clementis* est l'expression de la conscience romaine à la fin du règne de Domitien. Dieu y est prié de délivrer les fidèles de « ceux qui les haïssent injustement ». Car l'Église romaine vient de passer par des « épreuves soudaines et répétées ». Que Dieu, « qui abaisse l'insolence des superbes et déroute les machinations des peuples, qui secourt dans le danger et sauve du désespoir, que Dieu soit parmi nous le salut des persécutés, relève ceux qui sont tombés, ramène les égarés, délivre ceux de nous qui souffrent en prison ». Aux princes, « à ceux qui nous gouvernent sur terre, Seigneur, tu as donné le pouvoir de la royauté par la vertu de ta puissance... Dirige, Seigneur, leurs conseils suivant le bien » (2). Touchants accents de soumission et d'espérance, qui sont, avec je ne sais quoi de plus résigné à l'invincible injustice du siècle, un écho de ceux qu'exprimait quelque trente ans plus tôt la *Prima Petri*, dans le premier éclat de la persécution néronienne.

M. Sohm voit dans la *Prima Clementis* l'épiphanie du droit ecclésiastique, et ce n'est pas trop dire. Elle est, en effet, moins une homélie sur la concorde, qu'une décision juridique. Une sorte de sédition a éclaté dans l'Église de Corinthe, une « sédition impie et détestable, œuvre d'un petit nombre d'audacieux et de téméraires ». L'intervention de l'Église romaine a été sans doute réclamée par le parti vaincu. A l'Église révoltée contre ses chefs légitimes l'Église romaine tout entière écrit : « Vous marchiez soumis à vos chefs (3), et voici que l'envie, la haine, la colère, l'émeute ont pénétré parmi vous ». Il semble que la police païenne ait dû intervenir. L'odieux scandale! La discipline est pour une communauté le devoir rigoureux : « Nous devons le respect à nos chefs » (4). Est-ce que dans l'armée romaine chacun est investi de l'*imperium*, ou

(1) Euseb. *H. E.* IV, 23 : ἐπιστολήν... διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν. Denys ajoute aussitôt, parlant de ses propres lettres : ἐπιστολὰς ἀδελφῶν ἀξιωσάντων με γράψαι ἔγραψα.

(2) 1 Clem. I, 1; LIX-LXI.

(3) *Ibid.* I, 3 : ἐπορεύεσθε ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡγουμένοις.

(4) *Ibid.* XXI, 6 : τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν.

chiliarque, ou centurion? Non, chacun, à son rang, exécute ce qui est commandé par le basileus et par les chefs. (1). Dieu a envoyé le Christ, le Christ a envoyé les apôtres; « les apôtres ont prêché dans les pays, dans les cités, et ils ont, après les avoir éprouvés par l'Esprit-Saint, institué [les fidèles qui étaient] leurs prémices épiscopes et diacres de ceux qui devaient croire ensuite » (2). Voilà posé le fondement de la hiérarchie et sa légitimité. Plus encore, « les apôtres ont prévu que l'ἐπισκοπή provoquerait des rivalités; aussi, ayant institué leurs prémices, ils ont réglé que, ces premiers [évêques] étant morts, d'autres devraient recueillir leur ministère, après avoir été dûment éprouvés (3) ». Voilà posé le principe de la succession dans la hiérarchie. Et tout aussitôt : « Ceux qui ont été établis, par les apôtres ou par les créatures des apôtres, toute l'Église y consentant, — et qui ont rempli leur ministère sans reproche, selon le témoignage persévérant de tous, — ceux-là, notre avis est que l'on ne peut les déposer de leur ministère (4). »

A Corinthe donc nous rencontrons en 95* une Église composée d'un nombre indéterminé de laïques, le mot est de notre auteur (XL, 4). Ces laïques sont gouvernés par une hiérarchie à deux termes : les diacres, les épiscopes. Ces épiscopes sont appelés aussi presbytres (5). Corinthe compte sûrement plusieurs presbytres-épiscopes (6).

Moins de quarante ans auparavant, en 57*, écrivant aux Corinthiens sa première épître, dans un moment où d'autres divisions agitaient déjà cette Église, saint Paul ne parle ni d'épiscopes, ni de diacres, ni de presbytres. Il parle de pédagogues (IV, 14), de prophètes (XI, 4 etc.); il parle de l'apôtre et du père qu'il est pour les Corinthiens; il enverra Timothée, « son enfant aimé et fidèle dans le Seigneur, pour leur rappeler les voies que partout en toute Église il enseigne » (IV, 17). Et ce serait tout s'il n'ajoutait : « Vous connaissez la maison de Stéphanas, et qu'il est les prémices de l'Achaïe, et que

(1) I Clem. XXXVII, 3 : ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ.

(2) *Ibid.* XLII, 4 : κατὰ χώρας καὶ κατὰ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Les prémices, ἀπαρχαί, font allusion à Rom. XVI, 5 et I Cor. XVI, 15. L'examen ou docimasie est un souvenir de II Cor. VIII, 22 et de I Tim. III, 10.

(3) *Ibid.* XLIV, 1-2 : οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν... ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς· ...κατέστησαν τοὺς προειρημένους, καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.

(4) *Ibid.* 3 : τοὺς κατασταθέντας... συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης..., οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.

(5) *Ibid.* LIV, 2; LVII, 1.

(6) *Ibid.* XLIV, 5.

pour le service des saints *ils* se sont constitués : je vous prie de leur être soumis, ainsi qu'à quiconque travaille et peine avec moi (1) ».

En Macédoine, de même, nous tenons les deux extrémités de la chaîne. — En 107*, l'évêque de Smyrne écrit aux Philippiens une lettre que nous possédons dans le recueil des épîtres ignatiennes. « Polycarpe et les presbytres qui sont avec lui à l'Église de Dieu qui est à Philippes... » Smyrne possède la hiérarchie à trois termes : un évêque, le presbyterium, les diacres. Mais il n'en est pas ainsi de Philippes. Polycarpe s'adresse aux diacres et aux presbytres de Philippes, le mot d'épiscope n'est pas prononcé. Les diacres seront les serviteurs, non des hommes, mais de Dieu et du Christ, sans avarice, miséricordieux, empressés (v, 2). Les presbytres seront miséricordieux pour tous, ramèneront les égarés, visiteront les infirmes, auront cure des veuves, des orphelins, des pauvres, seront sans avarice et sans colère (vi, 1). « Je suis attristé avec vous, ajoute-t-il, du cas de Valens, qui a été fait presbytre chez vous, et qui méconnaît à ce point la charge qui lui a été confiée : je vous en conjure, gardez-vous de l'amour de l'argent » (xi, 1). La discipline est le premier devoir social : « Soyez soumis aux presbytres et aux diacres comme à Dieu et au Christ (2). L'épître de saint Paul aux Philippiens (*a.* 63*-64*) permet d'établir que quarante ans auparavant la hiérarchie est déjà à Philippes une hiérarchie à deux termes, mais les termes ne sont pas exactement ceux de l'épître de Polycarpe. A qui, en effet, l'apôtre adresse-t-il sa lettre? Aux « saints », c'est-à-dire, selon le langage familier à Paul, aux chrétiens qui sont à Philippes, et il ajoute : «... aux saints qui sont à Philippes avec les épiscopes et les diacres » (3). — A Thessalonique, on en a pour gage la première épître aux Thessaloniciens (*a.* 53*-54*), l'administration locale ne marque pas, dans les quelques mots que Paul lui consacra, par des termes aussi précis. Mais les termes dont il use, si on les rapproche de ceux qu'il employait au sujet de la maison de Stéphanas à Corinthe, donnent à penser que l'organisation de la communauté est à Thessalonique la même qu'à Corinthe. « Nous vous demandons, frères, de reconnaître ceux qui travaillent chez vous, et qui sont à votre tête dans le Seigneur et vous prêchent »..., ainsi parle Paul aux Thessaloniciens (4). A Corinthe, il veut qu'on soit soumis à ceux

(1) I Cor. xvi, 15 : οἶδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι.

(2) Polycarp. *ad Philipp.* v. 3 : ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις.

(3) Philipp. I, 1 : πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν X. I. τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.

(4) I Thess. v, 12 : εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προισταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς.

qui sont constitués pour le service des saints : à Thessalonique il dit aux saints de reconnaître leurs chefs, leurs προιστάμενοι. Le mot est celui-là même qui servira aux *Épîtres pastorales* à désigner le gouvernement du père de famille dans sa maison.

A Rome, la *Prima Clementis* autorise à dire que l'Église romaine tient l'ἐπισκοπή, aussi bien que le diaconat, pour une institution des apôtres. Il y aura donc à Rome comme à Corinthe, comme à Philippes, des diacres et des épiscopes. On voudrait y constater explicitement l'existence de l'épiscopat monarchique. Les critiques qu'influence encore le Vieux Protestantisme objectent que l'épître de saint Ignace adressée aux Romains ne parle pas d'évêque unique de Rome. Assurément, il est vrai qu'elle ne parle pas davantage de presbytres, ni de diacres. Cependant Ignace s'annonce aux Romains comme l'évêque de Syrie, il recommande à leur prière l'Église de Syrie dont il est le pasteur et l'évêque : dira-t-on que l'épiscopat monarchique est, en 107*, une institution inouïe à Rome? inouïe de cette Église dont Ignace dit qu'elle a « instruit les autres Églises »? inouïe de cette Église que saint Ignace, dans les premières lignes si fameuses de son épître, exalte comme l'Église modèle, χριστόνομος? Et assurément encore l'évêque d'Antioche ne harangue pas l'Église romaine comme il fait les autres. Irait-il faire la leçon à cette Église sans égale, comme il faisait aux Églises de Smyrne, d'Éphèse, de Tralles ou de Magnésie? Il la salue en termes d'une révérence extrême : il croirait indécent de parler à ses membres révérés de leurs devoirs. On ne saurait donc tirer argument du langage d'Ignace. La question reste entière. Enfin, si l'épiscopat romain a été collectif un temps, et nous dirons en quel sens il aurait pu l'être, le souvenir s'en est perdu de bien bonne heure. Le Syrien Hégésippe, qui séjournait à Rome vers 160, y vit fonctionner l'épiscopat monarchique, et le diacre Éleuthère succéder à l'évêque Soter, successeur de l'évêque Anicet (1). Le Smyrniote Irénée, moins de quinze ans après, énumérant les premiers évêques de Rome jusqu'au douzième, Anicet (166*), donne cette succession comme la succession d'évêques monarchiques (2). Ces Orientaux, venus du pays d'Ignace et de Polycarpe, n'imaginaient pas la succession épiscopale à Rome différente de ce qu'elle était à Antioche ou à Smyrne.

Mais cet esprit est-il celui des plus anciens textes d'origine romaine? La *Prima Petri* (*a.* 64*) évoque cette image neuve alors et que saint

(1) Euseb. *H. E.* IV, 22.

(2) *Ibid.* v, 6. Nous ne discuterons pas ici les textes que l'on emprunte au *Pasteur* d'Hermas, car il y aurait toute une dissertation à écrire sur le langage archaïsant et composite de cette apocalypse romaine.

Ignace devait reprendre, à savoir que le Christ est non seulement le berger, mais l'épiscope des âmes; épiscope et berger sont pour notre auteur deux termes synonymes, ou, si l'on préfère, le berger est la figure de l'épiscope (1). Toutefois l'auteur de la *Prima Petri* réserve à Jésus-Christ seul ce vocable symbolique : après s'être donné comme apôtre (I, 1) et comme témoin des souffrances du Christ (VI, 1), il revendique le titre de presbytre, et, s'adressant alors aux chrétiens qui sont presbytres comme lui, il leur rappelle que leur devoir propre est de paître le troupeau de Dieu, en répudiant tout désir de gain et toute vanité de commandement, en se conformant au berger suprême, à l'ἀρχιποίμην, c'est-à-dire à ce même Christ qu'il appelait le berger et l'épiscope des âmes (2). La *Prima Petri*, comme le discours de Milet, témoigne de l'exercice de l'ἐπισκοπὴ par une pluralité de presbytres. — L'épître aux Romains (*a.* 58*-59*) à son tour compare l'Église à un corps dont tous les membres n'ont pas la même fonction. Dans l'Église, il y a des apôtres, et Paul est l'un d'eux : mais d'autres ont reçu du Saint-Esprit d'autres missions, celui-ci est prophète, celui-là est διδάσκαλος, celui-là est προιστάμενος : tel autre a le charisme de la compassion, tel autre celui de la consolation (παράκλησις), tel autre celui de l'aumône... Saint Paul, que tant de critiques se plaisent à présenter comme un adversaire de toute loi hiérarchique, est l'apôtre qui, après avoir prêché aux Thessaloniciens la soumission à leurs προιστάμενοι, reconnaît le προιστάμενος comme un membre de l'Église, comme un membre investi de sa mission par le Saint-Esprit (3).

*
* *

Venons à un troisième groupe de textes, textes d'une localisation indécise ou complexe, mais apparentés cependant au groupe européen et au groupe asiate.

On désigne sous le nom d'*Épîtres pastorales* l'épître à Tite et les

(1) I Petr. II, 25 : ἦτε ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν. Rapprochez de cette expression celle de l'épitaphe d'Abercius (fin du second siècle) :

...μαθητὴς ποιμένος ἁγνοῦ,
ὃς βόσκει προβάτων ἀγέλας οὔρεσι πεδίοις τε,
ὀφθαλμοὺς ὃς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.

(2) I Petr. V, 1-4 : Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συνπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων,... ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, μὴ... αἰσχροκερδῶς κ.τ. λ.

(3) Rom. XII, 4-8 : ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν,... ἔχοντες χαρίσματα... διάφορα, εἴτε προφητείαν..., εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει, ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι, ὁ προιστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι.

deux épîtres à Timothée, trois textes qui se donnent comme l'œuvre personnelle de Paul et de Paul seul. Elles sont incontestablement antérieures aux épîtres d'Ignace et à l'épître de Polycarpe, c'est-à-dire à des écritures de l'an 107*, puisque toutes trois y sont citées. L'opinion moyenne, parmi les critiques comme ceux du *Handcommentar*, voit dans les *Pastorales* une composition de l'époque de Domitien (81-96), à peine antérieure à la *Prima Clementis* : elles seraient toutes trois l'œuvre d'un unique écrivain, qui aurait entendu mettre sous le nom de l'apôtre Paul sa conception de la tradition et de l'organisation ecclésiastiques. Au contraire, l'enseignement catholique, et avec nous celui des critiques de la droite protestante, fidèle à l'hypothèse de l'authenticité paulinienne des Pastorales, y voit une composition des dernières années de l'apôtre (64*-67*). Enfin des critiques récents, M. Clemen par exemple (1), croient pouvoir concilier les deux hypothèses, en retrouvant dans l'épître à Tite un billet de Paul, et trois autres billets dans la seconde à Timothée, billets authentiques que l'auteur des *Pastorales* aurait insérés dans sa tendencieuse composition. La question des *Pastorales* est, comme la question des *Actes des Apôtres*, une de celles qui nous divisent le plus; mais comme, heureusement pour notre sujet, il importe assez peu que les *Pastorales* soient contemporaines de la *Prima Petri* ou contemporaines de la *Prima Clementis*, nous supposerons le problème non résolu, et nous citerons les *Pastorales* simplement comme un document antérieur aux épîtres ignatiennes.

« La miséricorde de Dieu soit donnée à la maison d'Onésiphore », lisons-nous dans la seconde à Timothée. « Tous ceux qui sont en Asie s'étaient éloignés de moi : lui, il est venu à Rome, il m'a cherché, il m'a trouvé. Tu sais mieux encore quels services il m'a rendus à Éphèse... Saluez Aquilas et Priscilla et la maison d'Onésiphore... » (2). Dans l'hypothèse de l'authenticité, ces détails supposent que l'épître est écrite de Rome à un disciple établi à Éphèse; dans l'hypothèse d'une fiction littéraire, ils supposent que l'auteur tient à accréditer son œuvre en Asie. En toute hypothèse, que nous sommes loin encore de l'organisation si ferme des épîtres ignatiennes! Le mot d'ekklesia n'est pas prononcé, seule l'expression de « maison d'Onésiphore » revient par deux fois, associé au souvenir d'Aquilas et de Priscilla, de cet Onésiphore qui à Éphèse a rendu de si grands services à l'apôtre (3). Les temps sont mauvais. L'apôtre

(1) Voyez *Revue biblique*, 1895, p. 455.
(2) II Tim. I, 15-18; IV, 12-20.
(3) *Ibid.* I, 18 : ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν βέλτιον σὺ γινώσκεις. Cf. Rom. XVI, 1-5.

est captif, il parle de sa défense et du juste juge, Dieu, qu'il oppose au lion dévorant (IV, 8, 17). Lassitude, amertume, désolation : « Tous ceux qui veulent vivre religieusement dans le Christ Jésus seront persécutés : des hommes mauvais, des charlatans croîtront dans le pire, ils tromperont les autres comme ils se sont trompés eux-mêmes » (III, 12, 13). Comment lutter? Par la parole, par l'enseignement du vrai, et ce sera l'œuvre de Timothée : « Veille, lui est-il dit, veille en tout, fais le devoir de l'*évangéliste*, remplis ton ministère... Souviens-toi d'attiser le charisme de Dieu, qui est en toi par l'imposition de mes mains; ne rougis point de moi; souffre le mal avec moi pour l'évangile dont j'ai été fait le porte-parole, l'apôtre, le διδάσκαλος » (I, 6, 11). Timothée n'est pas apôtre, comme Paul : mais il est sûrement διδάσκαλος, et cette épître est comme le manuel du διδάσκαλος, de celui qui « sait loyalement dispenser la parole de vérité et n'imite pas Hyménéos et Philétos, dont l'enseignement est une gangrène (II, 15-17). Pas une expression qui témoigne que les fidèles forment quelque association ou soient gouvernés par une hiérarchie : l'apôtre entend parler à mots couverts (II, 7), mais pas même à mots couverts il ne parle de presbytres, ni d'évêques, et le mot de diaconie est pris par lui dans son sens le plus littéraire (I, 18; IV, 5 et 11). La fonction que seule il a en vue est l'instruction, la διδασκαλία (1).

Dans l'autre épître à Timothée, le mystère dont s'entourait l'auteur se dissipe soudain. Les temps sont meilleurs, la tranquillité semble maintenant acquise. Que l'on prie pour tous les hommes, pour les rois, pour tous ceux qui sont en haut, afin que nous menions une vie paisible et tranquille dans la piété et dans la pureté (II, 2). Les termes s'éclaircissent aussi. Le mot d'ekklesia est prononcé et pris au sens de collège (2). Le presbyterium apparaît. Le mot de διάκονος, au sens non plus littéraire, mais canonique, apparaît et prévaut. Même, l'épître énumère les qualités que devra posséder le diacre : il passera par un examen d'épreuve ou docimasie, avant d'être appelé à ce service; il devra n'avoir été marié qu'une fois, savoir bien gouverner ses enfants et sa propre maison, être honnête et droit, point sujet à boire beaucoup de vin, point attaché au gain sordide (III, 8-13). La communauté compte des esclaves, des pauvres, des riches; les pauvres ne doivent pas s'ima-

(1) II Tim. I, 11 : διδάσκαλος. — II, 2 : ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι. — 25 : ἐν πραύτητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους. — III, 10 : τῇ διδασκαλίᾳ. — 16 : πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος πρὸς διδασκαλίαν. — IV, 2 : διδαχῇ; IV, 3 : διδασκάλους... διδασκαλίας.

(2) I Tim. V, 16 : μὴ βαρείσθω ἡ ἐκκλησία.

giner que la religion soit un moyen de vivre (VI, 5); les riches ont pour devoir de donner sans peine et de s'enrichir de bonnes œuvres (VI, 17-18); les esclaves doivent être soumis à leurs maîtres, que ces maîtres soient chrétiens ou qu'ils ne le soient pas (VI, 1-2). La communauté prend à sa charge des veuves, c'est-à-dire des femmes âgées d'au moins soixante ans, vertueuses, sans soutien : l'Église les nourrit comme nos petites sœurs des pauvres nourrissent leurs vieilles. Quelque indécision se traduit dans l'emploi du terme de πρεσβύτεροι, qui est pris tantôt au sens littéraire de vieillard ou d'ancien, tantôt au sens canonique de presbytre ou prêtre : notre épître parle de πρεσβύτεροι et de πρεσβυτέραι, comme elle parle de νεώτεροι et de νεωτέραι (V, 1-2), en même temps qu'elle parle du presbyterium comme d'un collège organique (IV, 14). De ces derniers elle dira : « Que les presbytres qui président bien aient double récompense, surtout ceux qui peinent à enseigner (1). » C'est dire que les presbytres ont individuellement pour charge celle de προεστώς, quelques-uns y ajoutent la διδασκαλία. Une charge enfin peut s'ajouter à la διδασκαλία, une charge que notre épître qualifie d'ἐπισκοπή : « Si quelqu'un, dit-elle, ambitionne l'épiscopat, il désire une bonne œuvre : et donc, que l'épiscope soit irrépréhensible, marié seulement une fois, hospitalier, capable d'enseigner, désintéressé de l'argent, bon chef de sa propre maison, entouré d'enfants soumis et chastes : celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison pourrait-il gérer l'Église de Dieu » (2)? Ainsi l'épiscopat est une charge d'administration matérielle analogue au gouvernement familial; elle est aussi une charge d'instruction. La description des *Pastorales* n'a pas la rigueur des formules ignatiennes, mais elle les fait pressentir, en donnant l'évêque comme le curateur, comme l'épimélète de l'Église, ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται. La première épître à Timothée n'est pas le manuel de l'instruction ou didascalia, elle est plutôt le manuel de l'administration temporelle de l'Église.

La troisième *Pastorale*, l'épître à Tite, est adressée par l'apôtre Paul à un de ses disciples établi dans l'île de Crète. Elle est identique de ton et de sujet à la première épître à Timothée. Chaque ville a une église, chaque église, des presbytres. Tite est un διδάσκαλος (II, 1). L'épiscopat est une charge qui demande un chrétien désintéressé de l'argent, hospitalier, capable d'enseigner et de controverser : l'épiscope est comme l'économe de Dieu (I, 7-9).

(1) I Tim. V, 17 : οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.

(2) *Ibid.* III, 1-7 : ... εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελήσεται;

On peut rapprocher de l'épître à Tite l'épître dite aux Hébreux. Je n'ai pas la place de dire quelles raisons permettent de voir dans cette épître un texte contemporain de la persécution néronienne et de la *Prima Petri*, et pourquoi nous inclinons à y voir une épître d'origine romaine adressée peut-être aux fidèles de Crète... Cette opinion importe peu, du moment que l'on est unanime à la tenir pour antérieure à la *Prima Clementis* (*a.* 95*). Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux le mot de πρεσβύτεροι ne semble pas avoir de sens canonique, et désigne les anciens littéralement (XI, 2). Mais notre auteur emploie le premier un terme bien autrement expressif, cher à la langue romaine, le terme de ἡγούμενοι. C'est le mot qui dans l'armée désigne les officiers généraux. « Souvenez-vous de vos higoumènes qui vous ont parlé la parole de Dieu... » Ces higoumènes ont le ministère de la parole, ils sont des διδάσκαλοι. « Obéissez à vos higoumènes, soyez-leur soumis, ils veillent sur vos âmes comme [des gardiens qui] en doivent rendre compte ». Ces higoumènes ont donc le ministère de l'ἐπισκοπή. Et l'auteur termine sa lettre par ces mots : « Saluez tous vos higoumène, » d'abord, puis « saluez tous les saints », c'est-à-dire les fidèles (1).

*
* *

Un quatrième et dernier groupe de textes sera le groupe que nous appellerons syro-palestinien.

L'épître de saint Jacques, qui se donne pour l'œuvre d'un « Jacques serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (I, 1), est-elle d'un des personnages de ce nom qui sont cités dans les évangiles? On ne le saurait dire sûrement. Si l'on en croyait les critiques de la gauche protestante, l'épître de Jacques serait une chose anonyme composée au second siècle, entre 125 et 150; ne dépend-elle pas des épîtres paulines, des évangiles, de la *Prima Petri*, de la *Prima Clementis?* n'appartient-elle pas au même état d'âme que le *Pasteur* d'Hermas? La vérité est que ces états d'âme sont de médiocres chronomètres. Quant à ces emprunts prétendus, rien n'est plus malaisé à établir. Il y avait dans la première génération chrétienne nombre de paroles du Seigneur que l'on répétait et qui n'ont jamais été écrites en aucun évangile : la « couronne de Justice » dont parle saint Jacques et dont parle aussi saint Paul (2) est

(1) Hebr. XIII, 7 : μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (Cf. Didach. IV, 1). — *Ibid.* 17 : πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε, αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες (Cf. Act. XX, 28); — *ibid.* 24 : ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους.

(2) Iac. I, 12. II Tim. IV, 7.

très vraisemblablement une de ces paroles errantes, et loin que ce soit une preuve que Jacques ait lu les *Pastorales*, c'est une preuve plutôt qu'ensemble Paul et Jacques ont puisé à une source qui fut vite tarie, la source même d'où sortirent les évangiles synoptiques. Ce n'est pas un faible indice de l'antiquité de l'épître de Jacques. Récemment M. Mayor a voulu qu'elle fût le plus ancien texte du Nouveau Testament et datât des environs de l'an 50, M. Renan l'estimait antérieure à la révolte des Juifs de l'an 66 : nous pencherions volontiers vers l'hypothèse de M. Mayor.

« Frères aimés, ne sont-ce pas les riches qui vous tyrannisent, et qui vous traînent devant les tribunaux, ces mêmes riches qui blasphèment le beau nom dont nous avons tiré le nôtre », c'est-à-dire le nom du Christ (II, 6-7)? Les chrétiens auxquels s'adresse l'épître de Jacques sont des pauvres, des gens de métier, moissonneurs à gage auxquels le riche propriétaire ne paie pas toujours leur salaire (V, 4), petits marchands qui vont de ville en ville, s'établissant ici, puis poussant plus loin (IV, 13), Juifs, car ils sont Juifs comme le rédacteur de l'épître (II, 21), répandus dans les villes d'un littoral où abordent les grands navires (III, 4) et ces flots que le vent de la mer soulève et retourne (I, 6). Ces pauvres sont facilement éblouis par la richesse : si dans leur synagogue (1) entre un homme portant bague d'or au doigt et robe blanche, en même temps qu'un homme en haillons, ils offriront au riche une place d'honneur et au misérable l'escabeau de leurs pieds, comme si Dieu, « mes frères aimés, n'avait pas choisi les pauvres de ce monde pour en faire les riches de la foi et les héritiers du royaume qu'il a annoncé à ceux qui l'aiment » (II, 5)? L'auteur de ce petit traité, d'une grécité si pure, d'un moralisme imagé qui rappelle l'Ecclésiastique et la Sagesse, pratique les Septante comme il convient à un Juif helléniste; toutefois ce n'est pas à Alexandrie, et moins encore à Jérusalem ou en Galilée, qu'il convient de chercher la « synagogue » de ses pauvres, mais bien plutôt dans quelqu'une de ces villes de la côte syrienne, vers Césarée, vers Tyr, où les Juifs étaient déjà dans la dispersion (I, 1), et ces pauvres, c'est dans la première génération des chrétiens pour qui le retour du Christ était imminent (V, 7), que l'on pourrait penser les rencontrer.

Un opuscule d'édification de cent versets à peine ne saurait nous donner grands détails sur l'organisation hiérarchique. L'épître de saint

(1) Συναγωγὴν ὑμῶν. Le mot de synagogue est pris ici dans son sens littéraire et veut dire simplement *votre assemblée*, = *eure Versammlung* (Soden) = *conventum vestrum* (Vulgate). Sur l'emploi de συναγωγή dans la littérature apostolique, voyez la note de Harnack sur Herm. *Mand.* XI, 9.

Jacques cependant n'est sans nous apprendre que les communautés forment chacune une Église. Chaque Église a ses presbytres. « Quelqu'un parmi vous est-il affligé? Qu'il prie. Quelqu'un est-il content? Qu'il psalmodie. Quelqu'un est-il malade? Qu'il appelle les presbytres de l'Église;... la prière de la foi sauvera le malade; s'il a commis des fautes, elles lui seront remises... Puissante est la prière du juste » (v, 12-16). Le presbytre est comparé à Élie, sa dignité est en même temps un charisme. C'est un charisme aussi que celui de l'instruction : « Mes frères, que peu d'entre vous deviennent διδάσκαλοι, sachant que plus grave est le jugement qu'[en cette fonction] on encourt » (III, 1). Entre les membres de la même Église règne la paix, l'égalité, la confiance pure : « Les uns aux autres confessez-vous vos péchés, priez les uns pour les autres afin que vous soyez sauvés » (v, 16).

Les communautés de chrétiens de race juive auxquelles s'adressait l'épître de Jacques étaient des communautés très simplifiées, et le livre des Actes ne les décrit pas différemment. Paul arrivant à Tyr, en 59*, « y trouve les disciples », et ceux-ci conjurent Paul « par l'Esprit » de ne monter point à Jérusalem : les fidèles avec leurs femmes et leurs enfants accompagnent l'apôtre « hors de la ville », et sur le rivage même, tous à genoux, « nous priâmes » (1). A Ptolémaïs, Paul salue « les frères » (2). Des disciples, des frères, rien d'autre. Ces groupes de Tyr et de Ptolémaïs ne rappellent en rien le solennel collège des presbytres d'Éphèse. Paul arrive à Césarée, il reçoit l'hospitalité dans la maison de Philippe : mais les Actes ne donnent à Philippe d'autre titre que celui d'« évangéliste » et de « diacre ». Avec Philippe sont ses quatre filles, toutes quatre « vierges prophétisantes ». Et comme Paul et ses compagnons étaient encore dans la maison de Philippe, arrive de Judée un « prophète », qui s'adresse à l'apôtre : « Voici ce que dit le Saint-Esprit (3) »... Dans ces communautés de la côte syrienne, les prophètes tiennent une place qu'à pareille époque les Églises de chrétiens helléniques ne connaissent plus.

Un état social très voisin de celui que décrivent soit les Actes, soit l'épître de Jacques, nous a été révélé par la *Didachè*. L'opuscule qui porte le nom de « Doctrine des douze apôtres » et dont le texte a été retrouvé en 1883, la *Didachè*, est très vraisemblablement un écrit juif, à l'usage des prosélytes du judaïsme de la dispersion, qu'un remaniement aura adapté à l'usage des chrétiens syriens. La *Didachè* ignore les épîtres paulines, y compris les *Pastorales;* elle ignore l'évangile de

(1) Act. XXI, 4-5.
(2) *Ibid.* 7.
(3) *Ibid.* 8-11.

de saint Jean; elle parle d'un « évangile du Seigneur », sans qu'on puisse déduire de ses évangélismes que son évangile est aucun de nos trois synoptiques. Par ailleurs, des textes de la première moitié du second siècle, comme l'épître dite de Barnabé et le *Pasteur* d'Hermas, dépendent de la *Didachè*. Il faut conclure, avec Zahn, avec Funk, avec Schaff, que la *Didachè* date des vingt dernières années du premier siècle. A nos yeux, elle peut être plus ancienne encore : il n'y est fait allusion à aucun gnosticisme, ni à aucune persécution; pour elle la venue du Seigneur est imminente (1) : vers l'an 60 elle ne serait pas déplacée. Certains traits de mœurs rappellent le monde de l'épître de saint Jacques. Ainsi la *Didachè* connaît, elle aussi, les artisans qui passent de ville en ville : « Quiconque vient au nom du Seigneur, qu'on le reçoive; s'il ne fait que passer, assistez-le de votre mieux; s'il veut s'établir et qu'il soit artisan, qu'il travaille et qu'il mange; s'il n'a aucun métier, veillez à ce qu'il ne vive pas au milieu de vous chrétien oisif; s'il ne veut rien faire, c'est un homme qui trafique du Christ (χριστέμπορος); défiez-vous » (2). La communauté est une œuvre de mutuel secours matériel, comme il convient à une œuvre de pauvres. Les membres en sont unis par une singulière solidarité d'amour et de confiance : les péchés sont confessés dans l'assemblée des frères, unis, des quatre vents du ciel, pour se sanctifier et marcher ensemble à la rencontre du royaume de promission (3).

Chaque Église a pour l'administrer des épiscopes et des diacres, élus par elle, qui doivent être des fidèles éprouvés et désintéressés, et auxquels on doit tout respect. Mais pourquoi ce respect et cette soumission? C'est que ces épiscopes remplissent aussi la fonction des prophètes et des διδάσκαλοι (4). Et la *Didachè* s'étend sur ce ministère des prophètes. Le prophète est distinct de l'apôtre, mais comme l'apôtre il passe d'Église en Église, et il « parle au nom de l'Esprit ». Que « tout apôtre qui vient vers vous soit reçu comme le Seigneur; il ne demeurera pas plus d'un jour, deux jours au plus : s'il demeure trois jours, c'est un faux prophète. L'apôtre qui passe ne recevra rien que son pain pour le temps de son gîte : s'il demande de l'argent, c'est un faux prophète. Quiconque parle au nom de l'Esprit n'est pas pour cela prophète : le vrai prophète est celui qui en ses mœurs ressemble au Seigneur... Le

(1) *Didachè*. XVI, 1.
(2) *Ibid*. XII, 1-5.
(3) *Ibid*. IV, 14, X, 5.
(4) *Ibid*. XV, 1-2 : χειροτονήσατε ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους, ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφήτων καὶ διδασκάλων. — μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς, αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφήτων καὶ διδασκάλων.

vrai prophète, s'il veut s'établir parmi vous, mérite qu'on le nourrisse; le vrai διδάσκαλος aussi, comme l'artisan, a droit à sa nourriture » (1).

Si tous ces traits ne sont pas aussi cohérents que notre esprit d'ordre voudrait qu'ils fussent, ils manifestent du moins un état où la hiérarchie naissante des épiscopes et des diacres, élus par la communauté locale, est encore subordonnée à un personnel ubiquiste et itinérant de prophètes, de διδάσκαλοι, d'apôtres, que l'Esprit pousse où il veut. Et c'est la nouveauté de la *Didachè* de nous instruire de cet état tout primitif que les grandes épîtres paulines ne faisaient qu'indiquer.

*
* *

L'énumération est achevée des textes capables de donner quelques indices sur les institutions hiérarchiques de l'Église naissante, indices divergents assez pour que la recherche de la loi qui a présidé au développement de ces institutions ait provoqué les plus divergentes hypothèses.

Ritschl, dont le livre *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (édit. de 1857) a posé la question qui nous occupe, voulait qu'il eût existé deux types de gouvernement ecclésiastique. Saint Jacques avait réalisé à Jérusalem le type judéo-chrétien, qui s'y devait maintenir jusqu'au temps d'Hadrien (2); et ce type avait été appliqué à Alexandrie jusqu'au milieu du troisième siècle, selon ce qu'en témoigne saint Jérôme : des presbytres égaux présidés par l'un d'eux (3). Partout ailleurs s'était propagé le type ethnico-chrétien, dont la formule achevée est donnée par les épîtres ignatiennes (Ritschl n'admettait pas leur authenticité). La fonction disciplinaire exercée par les presbytres ou épiscopes aurait lentement donné naissance à l'épiscopat monarchique et doctrinaire du temps d'Irénée et de Tertullien.

Renan, préoccupé de ne séparer pas l'histoire chrétienne de l'histoire du monde ancien, crut que les Églises chrétiennes étaient identiques d'organisation à ces associations religieuses, thiases ou collèges, du monde grec, où l'épigraphie lui révélait des ἐπίσκοποι, des πρεσβύτεροι (4).

(1) *Didachè*, XI, 4-8; XIII, 1-2.

(2) Nous réservons à une étude ultérieure de traiter de « Jacques et Jean ».

(3) Hieronym. *Epistul.* CXLVI : « Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori loco collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se quem industrium noverint et archidiaconum vocent. Quid enim facit excepta ordinatione episcopus quod presbyter non faciat? » Il est possible que Jérôme ait pris cette information dans un commentateur plus ancien. Elle réapparaît dans l'*Ambrosiaster*, et ailleurs encore. Voyez Gore, *The ministry of the christian Church*, p. 357 et 378. Cf. Thom. *Summ.* 2ª 2ᵉ, q. 184, a. 6.

(4) *Origines du christianisme*, II, 353; III, 238, etc.

Mais pour Renan ce rapprochement était une indication plus qu'un système, il n'y insista point. Au contraire, après la publication de M. Foucart sur les associations religieuses chez les Grecs (1873), certains critiques, comme Weingarten, pensèrent découvrir toute la hiérarchie catholique dans l'épigraphie des thiases : l'association chrétienne aurait commencé par le régime du patronat, chaque groupe ayant son προστάτης; puis le régime du patronat se serait transformé en celui des collèges, le προστάτης ayant été remplacé par un ἐπίσκοπος ou thiasarque, assisté de prêtres (1).

Qu'est-ce qu'un épiscope? S'il faut en croire Hatch, l'épigraphie établirait que les épiscopes sont les fonctionnaires chargés, dans les cités de Syrie et d'Asie Mineure, de la gestion des finances municipales. Chaque communauté chrétienne était administrée, au point de vue matériel et disciplinaire, par un comité d'anciens ou presbytres : ceux de ces presbytres qui étaient affectés aux finances, portèrent le nom d'épiscopes. Les diacres étaient les assesseurs des épiscopes. Dans les grandes villes, où le service financier était plus étendu, on le centralisa entre les mains d'un épiscope en chef, qui bientôt devint l'épiscope souverain (2).

D'autre part, l'opinion ancienne (elle remonte à Vitringa, *De synagoga vetere*), qui cherche dans la synagogue le prototype de l'Église, retrouvait un défenseur en M. Holtzmann (*Pastoralbriefe*, 1880). Les communautés pauliniennes, à ses yeux, étaient inorganiques, et l'action de l'Esprit y était libre de toute loi; le paulinisme aurait cédé à un christianisme, non point judaïque, mais juridique, et, dans cette évolution, les formes souples de l'association religieuse pratiquée par les Grecs auraient cédé aux formes plus dures et plus serrées du régime des synagogues juives : presbytres-épiscopes (termes synonymes) et diacres seraient à l'origine les archontes et hypérètes des synagogues; plus tard, pour mieux affermir l'unité dans la lutte contre l'hérésie, l'un des presbytres-épiscopes serait devenu l'évêque souverain (3).

M. Harnack (4), reprenant l'idée de Hatch, distingue dans les communautés chrétiennes une double organisation. La première partage la communauté en communauté dirigeante et communauté dirigée, en πρεσβύτεροι et en νεώτεροι. Cependant l'administration, dons à recueillir,

(1) Löning, *Gemeindeverfassung*, p. 9-15. Sohm, *Kirchenrecht*, p. 8-9.

(2) E. Hatch, *The organization of the early christian churches*, Bampton lectures de 1880.

(3) Löning, p. 16; Sohm, p. 10-11.

(4) Voyez sa traduction allemande du livre de Hatch (1883), ses prolégomènes à la *Didachè* (1884), et sa *Dogmengeschichte*, t. I, p. 204-207 (3e édit.).

aumônes à distribuer, culte à exercer, est la fonction déléguée à des presbytres spécialement désignés sous les noms de diacres et d'épiscopes. On eut ainsi des presbytres et des presbytres-épiscopes. Ni aux uns ni aux autres n'incombait le ministère de la parole, lot des apôtres, des prophètes et des διδάσκαλοι, investis par vocation ou par charisme. Lorsque prophètes et διδάσκαλοι disparaissent, les épiscopes les remplacent dans la διακονία τοῦ λόγου, en vertu, non d'un charisme, mais de la délégation vraie ou supposée des apôtres. La crise amenée par le gnosticisme, par besoin d'unité doctrinale crée la monarchie épiscopale.

Pour M. Weizsäcker (1), les presbytres sont les plus anciens membres, ἀπαρχαί, de chaque communauté, les témoins des apôtres, comme les apôtres l'étaient de Jésus-Christ : c'est parmi ces presbytres que l'on a choisi les membres chargés de fonction dans la communauté, προιστάμενοι, ἡγούμενοι, ἐπίσκοποι, l'investiture de ces fonctions appartenant sans doute aux suffrages des presbytres. Les prophètes et διδάσκαλοι de l'époque primitive ont été éliminés par les épiscopes. Le ministère de la parole devenu le lot des épiscopes, a été centralisé entre les mains d'un épiscope suprême, et les autres épiscopes ne se sont plus trouvés être que des presbytres, avec cette différence que ces deutéro-presbytres avaient une fonction, tandis que les proto-presbytres n'avaient qu'un titre (2).

M. Löning, dans sa *Gemeindeverfassung des Urchristenthums* (1889), a le mérite d'avoir fait une critique excellente des systèmes de Weingarten et de Hatch, et d'avoir bien montré que les institutions hiérarchiques de l'Église ne devaient rien aux institutions collégiales ou municipales de la société païenne, l'assimilation de nos épiscopes aux ἐπίσκοποι des inscriptions grecques étant tout spécialement insoutenable. M. Löning croit reconnaître trois formes d'organisation de l'Église chrétienne coexistant au début du second siècle. Une communauté souveraine élisant le comité d'épiscopes qui l'administre, le ministère de la parole et du culte d'abord individuel, tendant à être réservé aux seuls épiscopes. Une communauté ayant à sa tête un comité souverain de presbytres, investis par l'imposition des mains des presbytres eux-mêmes, et auxquels appartient la parole, le culte, la discipline. Une communauté régie par un épiscopat monarchique à l'instar de la communauté de Jérusalem régie par Jacques, puis par Siméon. Ces trois formes de constitution se seraient composées dans le système hiérarchique préconisé par saint Ignace.

(1) La première édition de son *Apostolische Zeitalter* est de 1886.
(2) Cf. Löning, p. 27-31.

Pour M. Sohm enfin, dans son magistral *Kirchenrecht* (1892), l'Église a commencé par être inorganique, tout y était subordonné aux seuls charismes, et d'abord au charisme de la parole. La liturgie eucharistique fait la transition entre l'état charismatique et l'état organique, car l'eucharistie, après avoir été administrée par qui avait le charisme de la parole, l'a été ensuite par qui avait l'administration de la propriété collective. Eucharistie et propriété ont donné naissance à l'épiscopat et au diaconat. Le presbytérat est un titre d'honneur porté par les membres de la communauté que leur vertu, leur ancienneté, leurs services distinguent, et font asseoir à la table eucharistique à côté de l'évêque. L'institution de l'épiscopat monarchique a été inaugurée à Rome : la *Prima Clementis* fait époque dans l'histoire du droit canonique, car elle a mis fin à l'état charismatique et introduit la monarchie épiscopale.

Ces divers systèmes évolutionnistes supposent tous que le besoin crée l'organe, et ce postulat suffirait à mettre entre eux et nous une mésintelligence radicale. Par surcroît, il y a de grands écarts de calcul dans la façon dont les textes sur lesquels on s'appuie sont datés selon les uns, selon les autres et selon nous. Une certaine entente est toutefois possible. — Le R. P. de Smedt (1), par exemple, accorde que les termes de presbytres et d'épiscopes peuvent être tenus pour synonymes, au moins dans le langage du Nouveau Testament, et que le terme juif de presbytre correspond assez bien au terme grec d'épiscope, le premier cependant plutôt honorifique, le second plutôt administratif. Presbytre pouvait s'appliquer à tous ceux qui étaient associés à la direction des Églises, ne fût-ce qu'à titre honoraire de bienfaiteur, de prémices, de patron : épiscope suppose un pouvoir personnel de juridiction. Les épiscopes étaient les πρεσβύτεροι προιστάμενοι, mais il pouvait exister d'autres πρεσβύτεροι qui n'avaient pas cette qualité. Les Églises ont-elles de tout temps eu à leur tête un chef unique, ou ont-elles été régies par un collège de presbytres égaux? Il n'y a rien d'impossible à ce que l'épiscopat n'ait pris sa forme définitive qu'après le temps des apôtres; tant que ceux-ci vécurent, ils purent garder entre leurs mains le gouvernement des Églises, en s'y faisant suppléer par de simples presbytres. Pourtant le P. de Smedt, s'autorisant de ce que les Actes rapportent de saint Jacques et de la communauté de Jérusalem, croit à la monarchie épiscopale originelle. — La terminologie primitive n'est donc point rigoureuse, et les

(1) Cf. De Smedt, *L'Organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle.* (Congrès scient. intern. des catholiques de 1888, t. II, p. 297-338.)

institutions définitives ont pu être préparées par des institutions transitoires, comme un édifice par ses échafaudages : tel est le terrain sur lequel l'entente est possible entre l'école rationaliste et l'enseignement catholique. Essayons donc de systématiser à notre tour.

*
* *

Le mot ἐκκλησία est d'origine hellénique et désigne dans le grec classique l'assemblée plénière délibérante des citoyens libres d'une ville (1). Une assemblée populaire, comme celle du peuple d'Éphèse dans son théâtre, est encore une « ekklesia » (2). Ce sens littéral est celui que les Septante ont adopté (3). Mais « ekklesia » pouvait prendre et a pris un sens symbolique dérivé du sens littéral : les Septante ont appliqué le mot à l'assemblée idéale du peuple de Dieu (4), et nous retrouvons cette acception dans les plus anciens textes chrétiens, où « ekklesia » désigne le nombre total de chrétiens, des « saints », l'Israël nouveau : c'est dans ce sens que saint Paul se reproche d'avoir un temps persécuté « l'ekklesia » de Dieu, et que l'évangéliste parle de bâtir « l'ekklesia » sur une pierre où les puissances de l'enfer ne l'atteindront pas (5). Et dans ce sens on peut concéder à M. Sohm que le mot « ekklesia » n'implique pas une organisation.

Mais il n'est pas douteux qu'à un moment donné « ekklesia » a commencé d'être pris dans un sens très particulier, très nouveau, et a désigné tout groupe local des chrétiens. Saint Paul parle de l'église de Cenchrées, ou de l'église de Corinthe, ou de l'église de Thessalonique, exprimant par là la communauté de Cenchrées, de Corinthe, de Thessalonique (6). Ekklesia ne désigne donc plus, dès les environs de l'an 55, une assemblée quelconque, ni un peuple idéal, mais une collectivité localisée, permanente et constituée. C'est dans ce sens que la première épître à Timothée veut que l'« ekklesia » ne supporte pas de charges matérielles excessives, μὴ βαρείσθω ἡ ἐκκλησία (7), ce qui donne exactement l'idée d'une société organisée à la façon d'un collège, d'un thiase. L'analogie entrevue par Renan entre les Églises chrétiennes et les collèges païens a cela de réel que l'Église est, comme le collège, une société fermée.

(1) Voyez G. Glotz, art. *Ekklesia* du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Saglio.

(2) Act. XIX, 32, 39, 41.

(3) Ps. CVI, 32 : ἐν ἐκκλησίαις λαοῦ.

(4) Ps. CXLIX, 1 : ἐν ἐκκλησίᾳ ὁσίων. Cf. Eccli. XLIV, 15.

(5) Matth. XVI, 18 ; I Cor. XV, 9 ; Eph. III, 21 ; Gal. VI, 16.

(6) Rom. XVI, 1 ; I Thess. I, 1 ; I Cor. I, 2.

(7) I Tim. V, 16. Cf. I Thess. II, 9.

L'Église, par le fait seul du nom qu'elle porte, nous apparaît donc comme une collectivité constituée, mais ce nom implique plus encore, parce qu'il s'oppose à celui de *synagogue*. Ces deux mots étaient également clairs et usuels, pour désigner une réunion. Pourtant le christianisme hellénique répudie le mot *synagogue*, pour se tenir exclusivement au mot *église*. Et la raison en est que, dès avant la diffusion du christianisme, le mot de *synagogue* a été adopté par les Juifs et par les prosélytes du judaïsme pour désigner leurs associations religieuses. Ce n'est pas une preuve sans valeur de la séparation très primitive des chrétiens d'avec les Juifs, que le mot de *synagogue* ait été éliminé de l'usage chrétien, ou qu'il n'y ait été reçu qu'en mauvaise part (1).

La propagation du christianisme suppose un personnel missionnaire. Ce personnel est représenté dans nos textes par les *apôtres* et par les *prophètes*, deux vocables, non plus helléniques, mais juifs. Pierre est apôtre, Paul aussi, et de même Andronikos et Junias (2), preuve que le mot doit s'entendre dans un sens plus large que ne le donnerait d'abord à penser le souvenir des « Douze ». L'apôtre est l'apôtre de Jésus-Christ, le témoin de sa résurrection, et tel est le cas de Pierre et aussi de Paul. L'apôtre est encore l'apôtre d'une Église existante, l'envoyé d'une Église (3) ; mais cette seconde et toute judaïque acception qui ne fait de l'apôtre rien de plus qu'un courrier, — le θεοδρόμος de saint Ignace, — est très restreinte et s'oblitérera vite, pour ne laisser subsister que celle de témoin oculaire et d'envoyé direct de Jésus-Christ (4). Le prophète n'est par définition ni l'envoyé d'une Église, ni un témoin du Seigneur : sa vocation et sa mission lui viennent du Saint-Esprit, qui le possède, le mène, l'inspire. La prophétie est éminemment un charisme, une grâce d'exception : tel est l'Agabos du livre des Actes, telles sont les filles du diacre Philippe. Les prophètes de l'Église naissante, issus de la société toute primitive des « Galiléens », reproduisent « les vertus du Seigneur », comme dit la *Didachè*. Ils ont été les missionnaires de la première heure, et leur activité, que nous avons peine à imaginer, a été cependant assez grande pour que saint Paul puisse dire que les fidèles sont

(1) Rom. XVI, 16 : αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ. Apoc. II, 9 et III, 9 : συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ. Épiphane dira des Ébionites (*Haer.* XXX, 18) : συναγωγὴν οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.

(2) Rom. XVI, 7. Cf. I Cor. XV, 7-10 ; II Cor. VIII, 23 ; Apoc. II, 2 ; Didach. XI, 4-6. Lightfoot, *Galatians*, p. 92 sqq.

(3) II Cor. VIII, 23 : ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν. Philipp. II, 25 : ὑμῶν ἀπόστολος. Lightfoot à ce sujet (*op. cit.* p. 93) rappelle un fragment curieux d'Eusèbe : ἀποστόλους εἰσέτι νῦν ἔθος ἐστὶν Ἰουδαίοις ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικομιζομένους. Cf. Hieronym. *Comm. in Gal.* I, 1.

(4) I Cor. IX, 1-2 : οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος ; οὐχὶ Ἰησοῦν ἑόρακα ; κτλ. Cf. Gal. I, 1 et I Pet. V, 1.

partout *superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum,* le mystère jadis impénétrable aux enfants des hommes ayant été révélé à qui? « aux apôtres saints et aux prophètes de l'Esprit (1). » Les pouvoirs des prophètes ne sont point confinés dans le ministère de la parole inspirée. Un mot de la *Didachè* leur attribue le pouvoir de célébrer l'eucharistie (2). Leur rôle demeure pourtant obscur. Il n'en est pas ainsi des apôtres. Les apôtres rompent le pain, les apôtres prêchent; mais de plus ils pratiquent vis-à-vis de tous le ministère de la formation spirituelle, la νουθεσία; ils excommunient le chrétien indigne; ils absolvent le pécheur repentant; ils commandent en maîtres auxquels nul ne résiste, sans excepter les prophètes; ils parlent de leurs ordres, comme de la volonté de Dieu même (3). Saint Paul, énumérant les autorités, met en première ligne les apôtres, en seconde les prophètes (4) : apôtres et prophètes sont les expressions primitives de la hiérarchie de l'Église à l'état de mission.

Puis voici apparaître la hiérarchie, non plus missionnaire et ubiquiste, mais locale, immobile, la hiérarchie des Églises individuellement vivantes et organisées. La *Prima Clementis*, à Rome, en 95*, parle des épiscopes et des diacres institués par les apôtres. La *Didachè,* vers 60, parle d'épiscopes et de diacres élus par la communauté. L'épître aux Philippiens, en 64, parle d'épiscopes et de diacres institués à Philippes. — Épiscopes et diacres sont deux vocables purement helléniques (5). Il faut concéder à Hatch et à Harnack que la fonction des épiscopes et des diacres est dans une certaine mesure une fonction d'administration matérielle; si saint Polycarpe, si les *Pastorales,* si la *Didachè,* si la *Prima Petri,* exigent si instamment des épiscopes et des diacres des garanties de désintéressement, d'ἀφιλαργυρία, et la preuve qu'ils savent bien gouverner leur maison, c'est qu'ils ont à administrer le temporel de l'Église : aumônes à recueillir, aumônes à distribuer, tout passe par leurs mains. — Mais les épiscopes et les diacres ne sont pas seulement des trésoriers, et si on leur demande tant de vertus, et non point seulement d'avoir de l'ordre et du désintéressement, c'est sans doute qu'ils ont d'autres soins, et plus religieux : ici, avec M. Sohm et M. Harnack, puisque M. Harnack le concède maintenant à

(1) Eph. II, 20 et III, 15. I Cor. XIV, 3.

(2) *Didachè*, X, 7.

(3) Voyez Sohm, p. 28-38. Voyez *Theologische Literaturzeitung*, 1889, p. 420, Harnack contre Löning.

(4) I Cor. XII, 28 : πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας.

(5) Voyez B. Haussoullier, art. *Épiskopes* du *Dict. des ant.* Pour les diacres, Löning, p. 47, n. 2.

M. Sohm, il faut supposer clair ce que les textes ne disent qu'à mots enveloppés, et que la liturgie sacramentelle est aux mains des diacres et des épiscopes. Ils partagent cette fonction avec les apôtres et les prophètes. Et enfin la liturgie sacramentelle suppose le ministère de la parole aussi bien que celui de la discipline. Les épiscopes et les diacres, dira la *Didachè*, remplissent la *liturgie* des prophètes et des διδάσκαλοι (1).

Or le personnel missionnaire ou ubiquiste est destiné à disparaître : les apôtres, puisque leur privilège d'avoir vu le Christ s'éteindra avec eux; les prophètes, parce qu'un jour viendra où la source des charismes sera tarie, *prophetiae evacuabuntur*. La *Didachè* ne montre-t-elle pas l'Église préoccupée déjà de se défendre contre les prophètes sans mission vraie? Prophètes et vierges prophétisantes ne se retrouveront bientôt plus que dans les conventicules gnostiques, marcionites ou montanistes. Le titre d'apôtre ne sera usurpé par personne. Qui donc remplacera les apôtres dans l'exercice de cette autorité personnelle et bien véritablement despotique (au sens premier du mot) qu'ils avaient sur chaque communauté (2)? Les textes ne disent pas comment le passage d'un régime à l'autre s'est opéré, mais ils permettent de constater que l'épiscopat monarchique s'est trouvé avoir en mains cette autorité *despotique*, par droit de succession. D'autre part, chaque Église étant pourvue d'un comité d'épiscopes, du moment que l'un de ces épiscopes était investi de la suprématie, ses co-épiscopes voyaient leur ordre diminué d'autant. L'épiscope souverain fut aux épiscopes subordonnés ce que nous voyons l'évêque être aujourd'hui à ses prêtres, l'évêque (avec une pleine juridiction) ayant l'exercice du sacerdoce total, les prêtres ne l'ayant pas. Nous sommes, nous prêtres, les successeurs des épiscopes primitifs et non des presbytres.

Que seront alors les presbytres primitifs? M. Löning a bien établi que le titre de πρεσβύτερος était un titre qui se trouve dans l'épigraphie grecque des Juifs, pour désigner ceux que cette même épigraphie appelle ailleurs des archontes. Seulement ces presbytres, aussi bien que ces archontes, étaient, non des chargés du culte, mais des magistrats au civil, et ni les uns ni les autres n'étaient des magistrats à vie. L'analogie entre les presbytres juifs et les presbytres chrétiens est donc purement verbale. Disons, avec le R. P. de Smedt, que le presbytérat était un

(1) *Didachè*, xv. 1 : ὑμῖν λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφήτων καὶ διδασκάλων.

(2) Cor. vii, 17 : οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι ; — xi, 34 : τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι ; — xvi, 1 : ὥσπερ διέταξα ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιήσατε : — Tit. i,5 : ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην. Rom. xiii, 2 : ἡ τοῦ θεοῦ διαταγή ; — I Cor. ix,14 : ὁ κύριος διέταξε. Cf. Ignat. *ad Rom.* iv : οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.

titre d'honneur attribué dans les communautés primitives aux convertis de la première heure, aux « prémices » (ἀπαρχή), aux bienfaiteurs et patrons (προστάτης) comme Stephanas à Corinthe, aux notables qui dans leur maison donnaient l'hospitalité à l'Église locale, comme Nymphas à Laodicée, ou Philémon à Colosses, ou Aquilas à Éphèse, et que ce titre pouvait mettre qui le portait en tête de la communauté, sans lui conférer ni ordre ni juridiction. C'est ainsi qu'à la fin du second siècle et encore au troisième, le fait d'avoir souffert le *martyre* donnait, au confesseur qui survivait à la comparution et à l'emprisonnement, le titre de presbytre, sans qu'on puisse dire que la *praerogativa martyrii,* comme on l'appelait, conférât rien du sacerdoce (1). On pouvait donc être presbytre sans sacerdoce, et tel semble avoir été le cas des presbytres primitifs. Mais c'était parmi ces presbytres sans sacerdoce que l'on choisissait, sinon nécessairement, au moins de fait, les membres de la communauté qu'on élevait à la charge juridique et liturgique de l'ἐπισκοπή : on eut ainsi des πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες, ceux du discours de saint Paul à Milet, des πρεσβύτεροι προεστῶτες, ceux des *Épîtres pastorales*, des πρεσβύτεροι qualifiés de ποιμένες, ceux de la *Prima Petri,* ou de ἡγούμενοι, ceux de l'épître aux Hébreux, ou de προιστάμενοι, ceux de l'épître aux Romains et de l'épître aux Thessaloniciens. Ces divers termes supposent tous une fonction de gouvernement qui s'ajoute au simple presbytérat, et que le presbytérat par lui-même n'impliquait pas.

Ce presbytérat primitif était l'enveloppe originelle de la hiérarchie; il disparut comme une forme simplement préparatoire. Et le mot seul s'en conserva pour désigner les prêtres, c'est-à-dire les évêques subordonnés à l'évêque souverain.

Et de même ces διδάσκαλοι, que tant de textes nous ont montrés enseignant à côté des apôtres, des prophètes, et aussi des « pasteurs », remplissaient une fonction transitoire qui s'absorba dans la hiérarchie définitive. Leur place était indécise entre le personnel missionnaire et le personnel localisé. Les διδάσκαλοι sont mis par Paul écrivant aux Corinthiens immédiatement à la suite des apôtres et des prophètes; dans l'épître aux Éphésiens, Paul les met à la suite des apôtres, des prophètes, des pasteurs; l'épître de Jacques n'est pas favorable à la multiplicité des διδάσκαλοι; la *Didachè* montre la fonction des διδάσκαλοι remplie par les évêques et les diacres, concurremment avec les διδάσκαλοι eux-mêmes; les *Pastorales* font de la didascalie le lot aussi bien de Timothée que des presbytres. Le ministère de la parole, exercé d'abord par des mandataires des apôtres, Timothée ou Apollos, est des-

(1) Voyez Duchesne, *Bulletin critique,* 1891. p. 43-44.

tiné à devenir la prérogative de l'épiscopat, responsable de la préservation de la doctrine.

C'est ainsi du moins que nous croyons que l'on pourrait concevoir l'organisation primitive des Églises : 1° des fonctions préparatoires, ubiquistes, l'apostolat, la prophétie, la didascalie ; — 2° un *ordo* local purement honorifique et ne confiant qu'une notabilité de fait, le presbyterat; — 3° une fonction liturgique et sociale, le diaconat; — 4° une fonction liturgique, sociale et de prédication, l'episcopat, épiscopat plural comme le diaconat; — 5° l'épiscopat plural disparaissant au moment où les apôtres disparaissent, et se démembrant pour donner naissance à l'épiscopat souverain de l'évêque et au sacerdoce simple des prêtres.

Paris.

Pierre Batiffol.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités dans notre précédent article (*Revue*, 1895, p. 159), nous avons utilisé : E. Hatch, *The organization of the early christian Churches* (Londres, 1881). — E. Hatch, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen in Alterthum*, trad. du précédent, avec introduction et excursus de Harnack (Giessen, 1883). — A. Harnack, *Lehre der zwölf Apostel* (Leipzig, 1884).— C. Gore, *The ministry of the christian Church* (Londres, 1889). — E. Loening, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums, eine kirchenrechtliche Untersuchung* (Halle, 1889). — R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I (Leipzig, 1892). — J. Réville, *Les origines de l'épiscopat, étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'Empire romain* (Paris, 1894).

ORIGÈNE, LA CRITIQUE TEXTUELLE

ET LA

TRADITION TOPOGRAPHIQUE

On discute beaucoup en ce moment les questions de topographie biblique. Il est d'ailleurs aisé de constater que les divergences sur les points particuliers ne sont point isolées. Généralement les systèmes se groupent : on a affaire à des hommes de tradition, qui n'admettent pas la création de traditions fausses, ou à des esprits émancipés qui diriment tout par les plus lointaines homophonies ou les combinaisons les plus hasardées. D'autres, plus modérés, n'attachent pas grande importance aux traditions actuelles parce qu'ils ont constaté qu'un certain nombre d'entre elles n'a pas de racines dans le passé; mais pour eux l'autorité d'Eusèbe et de saint Jérôme tranche tout. Il y a donc, au fond des opinions particulières, des tendances et des méthodes. Mais le point sur lequel les plus érudits et les plus sages sont le moins d'accord, c'est l'influence réciproque du texte biblique et des traditions. Tout le monde reconnaît que la Bible décide en dernier ressort. Mais quand le texte n'est pas absolument assuré, il semble à certains qu'on retrouve toute liberté. Je disais à un des partisans les plus déterminés d'Emmaüs de saint Luc à cent soixante stades : Vous n'obtiendrez jamais des maîtres de la critique de faire figurer cette leçon dans une édition du Nouveau Testament... — Qu'importe? me répondit-il, la tradition suffit et doit faire pencher la balance. Par contre, l'auteur d'une Vie de Jésus très estimée reproche aux tenants d'Emmaüs-Nicopolis le peu de cas qu'ils font du texte sacré, et pourtant il considère la leçon *Geraséniens* de l'Évangile comme « une inepte correction », parce que la variante *Gergéséens* est affirmée par Origène d'après la tradition locale. Il semble bien pourtant que la cause est la même. Il serait utile de s'entendre sur la méthode. Avant de résoudre les cas particuliers, il importe de savoir si nous devons appliquer en topographie les règles ordinaires de la critique textuelle, quelle influence ont dû exercer sur la transmission du texte les hommes qui

ont pu consulter la tradition locale, en particulier Origène, Eusèbe et saint Jérôme, et quel soin ils ont apporté dans cette recherche.

Ces règles, je les suppose connues ; je suppose également connue l'influence prodigieuse exercée par Origène en matière biblique et son ascendant sur l'esprit d'Eusèbe, le plus fervent de ses admirateurs.

Par conséquent, il s'agit surtout de savoir quelle méthode suivait Origène : selon qu'elle sera reconnue bonne ou mauvaise, l'autorité de ceux qui l'ont suivi, auteurs ou manuscrits, sera rehaussée ou diminuée.

J'ai choisi pour élucider ce point deux problèmes tirés de l'Évangile. Les passages discutés sont : — 1° saint Jean, I, 28 ; — 2° saint Matthieu, VIII, 28 ; saint Marc, V, 1 ; saint Luc, VIII, 26 et 37 ; — soit les questions de Béthanie ou Bethabara, Gérasséniens ou Gergéséniens.

Je ne prétends pas traiter à fond les problèmes topographiques, je me borne à rechercher : — *a*) quelle est la leçon la plus probable d'après les règles ordinaires de la critique textuelle, — *b*) quelle est la méthode et l'autorité d'Origène, d'Eusèbe et de saint Jérôme, — *c*) comment la tradition peut être conciliée avec la critique et ce qui résulte pour toutes deux du rapprochement.

Peut-être, en effet, la critique textuelle gagnera-t-elle autant et plus que la topographie à cette comparaison. Ne serait-il pas d'un immense intérêt de déterminer par ce moyen les manuscrits et les versions les plus sensibles à l'influence d'Origène ?

*
* *

BÉTHANIE, OU BETHABARA (BETHARA, BETHARABA).

« Ceci se passait à Béthanie, au delà du Jourdain, où Jean baptisait » (Joann I, 28).

A ne consulter que l'évidence diplomatique, les autorités sont pour *Béthanie*.

Cette leçon a pour elle le Sinaïtique, le Vaticanus, l'Alexandrin, le palimpseste d'Éphrem, c'est-à-dire les onciaux les plus anciens, douze autres onciaux, entre autres L et Π, assez souvent favorables à Origène, comme le Sinaïtique lui-même. De plus, la grande masse des minuscules, les versions latines, ancienne et Vulgate, la version copte, les trois versions syriaques, Peschito, harcléenne et hiérosolymitaine. Tischendorf met ici par erreur la version arménienne.

La leçon *Bethabara* n'a pour elle que trois onciaux d'époque assez

basse, de plus CTП ont été corrigés dans ce sens, quelques cursifs, la version arménienne (Zohrab) et quelques notes marginales de la version harcléenne. La seule autorité vraiment ancienne est la version Cureton Sc et Sin. (le nouveau Ms. de Mme Lewis) ; or il est à noter que si la confusion entre Béthanie et Béthabara est le résultat d'une erreur de copiste, cette erreur n'a pu se produire qu'en syriaque.

Betharaba est soutenu par le correcteur du Sinaïtique (*c b*) et quelques notes marginales de la version harcléenne.

Bethara se trouve dans un Ms. de la version peschito (Cod. Assem.[2] de Tischendorf, 107 de Grégory, du VIIIe s.).

Quant aux écrivains ecclésiastiques, Origène a Bethara, Bethabara, et rejette Béthanie.

La leçon Bethabara est appuyée par Eusèbe et saint Jérôme dans l'*Onomasticon*. Saint Épiphane et saint Jean Chrysostome l'adoptent, et par ce dernier, elle passe à Euthymius, Théophylacte, Suidas.

Saint Cyrille d'Alexandrie et Nonnus tiennent pour Béthanie, ainsi que ceux qui dépendent des versions.

Nous n'avons pas tenu compte des versions peu anciennes. Sur ces données, les personnes un peu au courant de la critique textuelle seront immédiatement fixées sur deux points : la leçon Béthanie est la leçon ancienne et universelle, l'autre ou les autres s'appuient sur Origène. C'est en lui que commence le conflit entre la tradition scripturaire et la prétendue tradition locale.

Heureusement nous connaissons les raisons qui ont dicté son choix. Voici le texte du commentaire sur saint Jean (*P. G.* XIV, 270) :

« Ceci se passait à Bethara, au delà du Jourdain, où Jean baptisait. Nous ne nions pas que, dans presque tous les exemplaires, il y a : Ceci se passait à Béthanie, et il semble que ce texte est ancien, et dans Héracléon (1) nous lisons Béthanie. Mais nous sommes convaincus qu'il ne faut pas lire Béthanie, mais Bethabara, ayant été sur les lieux à la recherche des traces de Jésus, et de ses disciples, et de ses prophètes. Car Béthanie, comme le dit l'évangéliste lui-même, patrie de Lazare, de Marthe et de Marie, est distante de Jérusalem de quinze stades, d'où le fleuve du Jourdain est à cent quatre-vingts stades environ, et il n'y a pas, près du Jourdain, de lieu qui porte ce même nom de Béthanie. Mais on dit qu'on montre, près de la rive du Jourdain, Bethara où l'on raconte que Jean avait baptisé. Or l'interprétation du nom répond au baptême de celui qui a préparé au Seigneur un peuple bien disposé, car cela se traduit par « demeure de préparation » et

(1) Gnostique, disciple de Valentin, vers 170.

Béthanie par « demeure d'obéissance ». Où convenait-il de baptiser à l'ange envoyé devant la face du Christ pour préparer sa voie devant lui, sinon dans la demeure de la préparation? »

Ce petit raisonnement paraît d'abord excellent.

A la réflexion, on remarque qu'Origène n'est pas allé sur les lieux. *On dit qu'on montre Bethara.* De plus, il insiste beaucoup sur l'allégorie. Avait-il des Mss. portant la leçon qu'il préfère? il ne le dit pas. Il se décide à cause de la tradition et parce que l'interprétation qu'il donne est conforme à l'allégorie. Enfin, et c'est le point principal, son texte oscille entre Bethara et Bethabara, dans les meilleurs manuscrits... (1).

Ne pourrait-on retrouver la cause de ces divergences et le lieu auquel Origène fait allusion?

La Bible connaissait un Beth-araba et un Beth-bara.

Le Beth-bara des Juges (VII, 24) était situé sur la rive droite du Jourdain; cela résulte avec évidence de ce fait que Gédéon ordonne aux Éphraïmites de couper en cet endroit le passage aux Madianites. Ce qui fut exécuté, et on lui porta la tête des chefs pendant qu'il continuait la poursuite *de l'autre côté* du Jourdain.

Mais il faut ici observer deux choses : le mot *meeber* מעבר signifie littéralement *à partir de l'autre côté* du Jourdain, quoiqu'il puisse signifier (Is. XVIII, 1) et signifie ici certainement : *de l'autre côté* du Jourdain. Les Septante ont traduit mécaniquement : ἀπὸ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Origène a donc dû croire que la localité mentionnée était située au delà du Jourdain. De plus, ce lieu figure dans les Septante, sous les formes Βαιθηρα (ms. B) et Βαιθήρα (Lagarde); et ce fait explique les variantes du texte d'Origène.

En effet, c'est bien à cet endroit qu'Origène fait allusion.

Ma preuve est un peu subtile, mais les rapprochements secrets sont en pareil cas très suggestifs. Puisque le Beth-bara des Juges avait pour ainsi dire une double forme, la forme hébraïque et celle des Septante et que ces deux formes se trouvent dans le texte d'Origène, ne s'agit-il pas dans Origène du même lieu que dans les Juges? De plus le Beth-bara des Juges pouvait, à la rigueur, signifier : maison de préparation, à prendre *bara* (avec *he*) pour *bara* (avec *aleph*). Enfin, autre coïncidence curieuse, la forme *betha-bara*, qui se rencontre le plus souvent dans les manuscrits d'Origène, reproduit probablement le son primitif de l'hébreu. Beth-bara, pour Beth abara, « lieu de passage, gué ».

(1) Le *Cod. Monac.* varie entre Βηθαρά et Βηθαβαρὰ : *Codd. Ven. et Bodl* ont Βηθαρά dans les deux endroits. *The fragments of Heracleon*, by A. E. Brooke.

Il semble donc que l'attention d'Origène s'est portée sur le Beth-bara des Juges, et que c'est l'endroit qu'il a voulu désigner comme le lieu du baptême de Jean. Il croyait, d'après les Septante, qu'il était de l'autre côté du Jourdain : son identification repose sur une confusion.

A vouloir faire une conjecture, il était facile d'en trouver une autre.

L'Ancien Testament connaissait un *Betharaba* (Jos. xv, 6, 61 ; xviii, 22 et xviii, 18) qui semble avoir été situé au nord de Beth-hogla, le Kasr Hadjla d'aujourd'hui. Cette situation convenait bien au baptême de Jean et répond au couvent de Saint-Jean sur le Jourdain, que l'ancienne tradition considère comme en face du lieu du baptême de Jésus.

Ces raisons ont paru assez bonnes aux correcteurs du Ms. Sinaïtique et de la version harcléenne pour qu'ils adoptassent la leçon Βηθαραβα qui figure, dit-on, dans certains manuscrits d'Origène. Mais Betharaba se trouvait aussi sur la rive droite du Jourdain...

— Rien ne manque pour arriver à la conviction sur le vrai texte.

Si l'on consulte les Mss., la leçon de Bethabara n'est appuyée par aucun des plus anciens onciaux, elle a de plus l'immense majorité contre elle. A tenir compte des versions anciennes, elle n'a pour elle que la version Cureton.

Elle a de plus le caractère d'une correction savante, voulue, perpétrée en dépit des anciennes autorités, et si nous cherchons à savoir quelle localité son éditeur responsable avait en vue, nous aboutissons assez probablement à un endroit qui ne convient nullement au texte de l'Évangile. De plus, la leçon nouvelle se présente sous la triple forme de Bethara, Bethabara, Betharaba, fluctuations de gens qui cherchent.

Étant donnée l'influence d'Origène, personne ne prétendra que saint Chrysostome, saint Épiphane, Théophylacte, Euthymius, Suidas représentent ici une tradition indépendante. Ils constatent la leçon de Béthanie, mais ils préfèrent celle d'Origène ; il était de style dans son école d'appeler « exemplaires les plus exacts » ceux que le grand homme recommandait de son suffrage. On sait qu'Épiphane, son ennemi acharné, lui reconnaissait une grande valeur comme critique.

Le texte *Béthanie* étant maintenu pour ces raisons décisives, que penser de la tradition de Terre Sainte alléguée par Origène?

Beaucoup de personnes prétendent, qu'appuyé sur la tradition du pays, Origène a pu reconstituer le vrai texte primitif et que cette correction doit prévaloir.

Mais d'abord, que dit la tradition ?

Il en est de la tradition locale comme du texte : nous sommes en pré-

sence d'une tradition constante et de traditions diversement appuyées.

La première est une des mieux établies de Palestine. Depuis le pèlerin de Bordeaux (333), tous les témoignages concordent. On montre le lieu du baptême du Sauveur à l'orient de Jéricho, et en général au-delà du Jourdain. Cet emplacement fut consacré par une église dédiée à saint Jean-Baptiste. Le fait est si connu, qu'on peut se dispenser de citer les textes (1).

Une pareille tradition a droit au respect, et je n'hésite pas à la tenir pour véritable. Quelques auteurs ont prétendu qu'elle est inconciliable avec le texte de saint Jean (x, 40, et xi, 17); mais ce texte n'est pas décisif. Si Lazare était mort depuis quatre jours quand Jésus est arrivé à Béthanie de Marthe, venant du Béthanie où Jean avait d'abord baptisé, cela prouve simplement que le Sauveur n'est pas parti au moment où son ami mourait. Ici, il ne s'agit que d'exégèse, le texte est neutre, la tradition doit prévaloir.

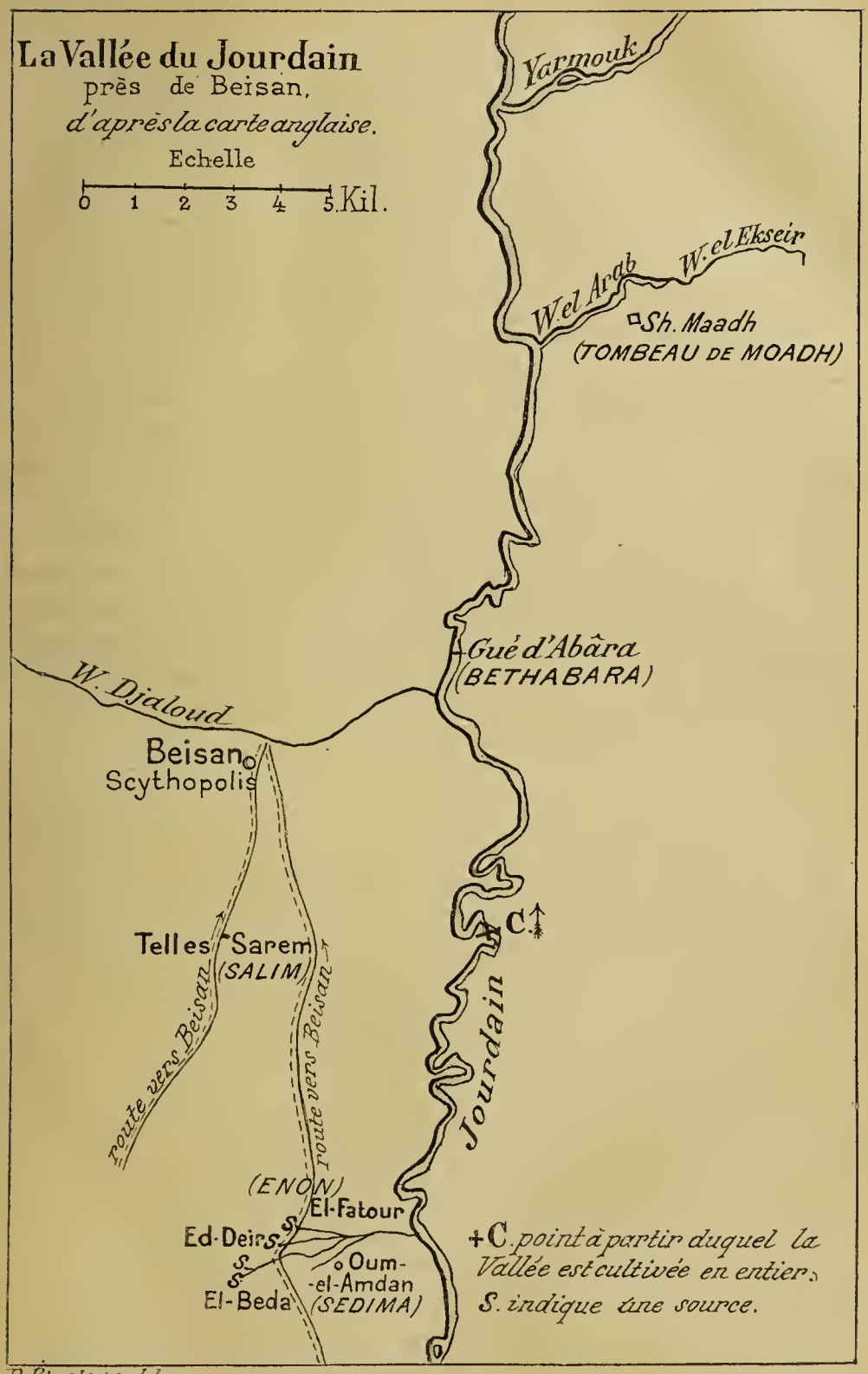
Il est remarquable qu'aucun pèlerin ne donne à ce lieu de nom particulier, si ce n'est : lieu du baptême, monastère du Précurseur. Aucun de ceux, grecs ou latins, qui ont raconté leur voyage, ne mentionne Bethabara. Je parle des pèlerins anciens, y compris le temps des croisades.

Ce fait est assurément à leur honneur, car un nom figurait dans l'Évangile, Béthanie ou Bethabara. Aucun pèlerin n'a cédé à la tentation de le citer. Il faut en conclure que le nom de ce lieu avait disparu. Or, les premiers de ces pèlerins ne sont guère postérieurs à Eusèbe et à saint Jérôme dont les listes mentionnent Bethabara, et même le pèlerin de Bordeaux est contemporain d'Eusèbe.

Par ailleurs, nous savons que saint Jérôme, qui transcrit ici l'Onomasticon sans rien changer, a conservé dans la Vulgate le nom de Béthanie. Il est donc témoin à la fois de l'opinion d'Eusèbe et du texte de l'Évangile. Pour son compte, dans le voyage de sainte Paule, il ne cite pas de nom propre et place le lieu du baptême près de Jéricho.

A cette tradition constante, M. le capitaine Conder oppose l'identification du lieu du baptême avec le gué d'Abara, à environ une heure au nord-ouest de Beisan (Scythopolis). Assurément la découverte de ce gué est intéressante. Je ne doute nullement que ce ne soit le Bethabara d'Origène, parce que ce doit être aussi le Beth-bara des Juges. Mais on ne peut citer, pour dire que ce gué est le lieu du baptême, aucun témoignage traditionnel autre que celui d'Origène lui-même,

(1) Voir en particulier le Pèlerinage de sainte Paule par saint Jérôme.



P. Bineteau del.

qui repose, nous l'avons vu, sur une confusion. D'ailleurs le Beth-bara des Juges était en deçà du Jourdain.

M. Clermont-Ganneau (1), avec sa merveilleuse sagacité, a retrouvé dans plusieurs écrivains arabes les traits épars d'une tradition, qui, groupés, l'ont conduit au Kirbet Kouseir, à deux heures environ au nord-est du point précédent. Ces ruines ne figurent pas sur la carte anglaise, mais elles ont été relevées par M. Guérin (*Galilée*, I, p. 286).

Cette tradition, à supposer qu'elle existe, pourrait-elle prévaloir contre la tradition constante des chrétiens? M. Clermont-Ganneau ne le prétend pas, et ce serait difficile à soutenir.

D'ailleurs il est facile de se convaincre, avec un peu d'attention, que la combinaison des auteurs cités ne fixe en réalité qu'un point, celui du tombeau de Moadh, fils de Djebel l'Ansâri, que d'autres encore placent ailleurs. Le baptême de Jésus n'est attaché à ce lieu que par la seule autorité de Ali el-Herewi, copié par Yâkoût. Or Abu'l Hasan Ali el-Herewi, mort en 1215, n'est qu'une très médiocre autorité. Ce n'est pas un palestinien, c'est un vrai gyrovague qui a parcouru le monde arabe presque entier à la recherche des tombeaux de saints musulmans. Il suffira de dire qu'il place au Thabor la vision du buisson ardent. Cependant j'admets volontiers qu'il n'a pas tout inventé. Mais son Deir Fakhour où il place le baptême du Messie ne serait-il pas le Deir Fatour dont les débris demeurent près de Ain esch-Schemsiyeh, à huit milles romains au sud de Beisan-Scythopolis, où l'ancienne tradition (Eusèbe et saint Jérôme) plaçait Enon (Joann., III, 23)?

De cette manière tout devient clair. Une tradition exacte fixe Enon, où Jean baptisait; ce lieu, pris par quelques-uns pour celui du baptême de Jésus, amène la confusion d'Origène par la proximité du gué d'Abara qui n'est qu'à trois heures au nord. Cette tradition fausse se retrouve au moyen âge probablement dans Ali el-Herewi et dans Burckard qui la rejette : et en effet il est clair par saint Jean (I, 28) que le Baptiste se trouvait de l'autre côté du Jourdain au moment du baptême du Sauveur.

Ces résultats me paraissant bien établis, je n'ai pas voulu cependant les livrer au public sans une dernière vérification sur les lieux. Certains produits récents de la topographie en chambre montrent plus que jamais la nécessité de voir les pays dont on parle.

Le lieu traditionnel du baptême de Jésus, près du couvent grec de saint Jean-Baptiste, sur le Jourdain, est bien connu. Il s'agissait sur-

(1) *Recueil d'archéologie orientale*, p. 344. Voici le texte de Ali el-Herewi : Deir Fakhour. C'est là que, dans le Jourdain, le Messie reçut le baptême des mains de saint Jean-Baptiste. Ka biban Mourrah el-Behzi et Moadh, fils de Djebel, sont enterrés à Deir Fakhour.

tout de savoir si le lieu marqué par Eusèbe, à huit milles au sud de Scythopolis (Beisan), convenait bien pour Enon (Αἰνών) près de Salim, où Jean baptisait (Joann., III, 23), dans quel rapport ce point se trouvait avec le gué d'Abara, et quel souvenir avait laissé la tradition de Ali el Herewi.

Le premier point me paraît facile à déterminer.

Il s'agit de fixer un lieu qui réunisse les conditions suivantes.

1° Il doit être dans la vallée du Jourdain, que les synoptiques marquent constamment comme le théâtre de l'activité de Jean-Baptiste.

2° Dans la partie de cette vallée qu'on peut qualifier de désert, (Marc, I, 4, Matth., III, 1, Luc, III, 2), c'est-à-dire là où le sol est naturellement stérile.

3° Enon n'est pas cependant tout à fait sur le bord du Jourdain, puisque Jean y baptisait parce qu'il y avait beaucoup d'eau.

4° Enon est près de Salim (Σαλείμ).

Enfin, si l'on tient compte de la tradition d'Eusèbe et de saint Jérôme, ce lieu est à huit milles au sud de Scythopolis-Beisan.

Or, précisément à deux heures et demie au sud de Beisan, se trouve un ensemble de sources très remarquable.

Deux d'entre elles, nommées Aïn-esh-Shemsiyeh, se réunissent dans un bassin naturel, el-Beda, qui n'a rien de remarquable qu'un site fort beau, surtout quand les troupeaux viennent s'abreuver à l'ombre des doums.

Tout auprès est un tell artificiel où l'on trouve des silex taillés, mais aucun souvenir chrétien. Nous espérions en rencontrer au Tell Amdan (tell des colonnes), situé à quinze minutes à l'orient, plus près de Jourdain; assurément le sol serait fertile en ruines : en grattant un peu, les Bédouins ont mis au jour une colonne et de beaux sarcophages sans sculptures. Mais là, il n'y a pas de source.

Nous retournons vers l'Occident, un peu au nord, pour rencontrer à environ dix minutes de Tell Amdan un endroit nommé ed-Deir, (le couvent). Une source abondante sort au fond d'un bassin construit qui devait avoir plus de deux mètres de hauteur. A cinq minutes de là un doum magnifique marque l'endroit d'une ruine importante, el-Fatour, avec une autre source. Des colonnes en marbre blanc gisent sur le sol. Un ouély musulman conserve un souvenir sacré. Malheureusement il n'est pas possible de retrouver le plan d'une église.

A cet endroit le sol est encore en friche, et il semble bien que cette situation est ancienne; c'est la nature même du terrain qui est

rebelle à la culture, puisque l'eau ne manque pas. A mesure qu'on s'avance vers Beisan, les champs sont plus cultivés. Avant ce point et dès lors jusqu'au lac de Tibériade, la vallée du Jourdain n'est plus qu'un admirable champ de céréales.

Toutes les conditions demandées sont donc réalisées. Mais Salim? Salim peut se retrouver, au moins comme nom, dans le tell es-Sarem, presque à moitié chemin entre ed-Deir et Beisan, plus rapproché cependant de Beisan. Ce tell domine toute la plaine et sert de loin de point de repère, tandis que celui de Beisan, quoique plus élevé, caché dans la profonde vallée du Nahr-Djaloud, ne s'aperçoit que lorsqu'on y est arrivé. Tell es-Sarem a dû être une des villes les plus importantes de la vallée, et le changement de *l* en *r* n'arrêtera personne. Cependant, d'après sainte Sylvie, on croyait connaître au quatrième siècle l'emplacement de Salem et du palais de Melchisédech, en un lieu nommé Sedima; d'après la description de la pèlerine, ce lieu ne serait qu'à 200 pas de la source d'Enon dont la description convient très bien à ed-Deir et à el-Fatour. Dans ce cas Salem répondrait à Um el-Amdan. Cela vaudrait la peine de fouiller l'antique cité de Melchisédec (*Peregrinatio*, p. 59). Le nom d'Enon, il est vrai, ne s'est pas conservé à ed-Deir. Mais il est probable que ce mot n'est qu'un appellatif, une sorte de transcription du pluriel araméen *'ainawan*, « les sources », nom qui convenait très bien à une réunion de sources, phénomène assurément rare en Palestine. Dès lors il a pu disparaître plus facilement. Cependant il demeure étrange que *Ainoun* se trouve dans la région. C'est un sommet absolument aride, à environ trois heures au sud-ouest du lieu que nous avons décrit. Un grand arbre et un ouély le font reconnaître de loin. Cette homophonie a décidé quelques topographes à placer Enon à Aïn Farah, à une heure au sud-ouest d'Ainoun. Mais la tradition et les textes évangéliques qui placent le lieu du baptême de Jean dans la vallée du Jourdain nous écartent de l'intérieur des montagnes, où nous n'avons pas non plus le désert.

Nous croyons donc pouvoir placer Enon à ed-Deir et à Fatour, qui ne forment qu'une localité, de préférence dans le bassin d'ed-Deir.

Dans quel rapport se trouve ce lieu avec Beth-abara?

La carte anglaise mentionne un gué d'Abara sur le Jourdain un peu au nord de Beisan. Il m'a été impossible de retrouver ce nom, malgré des interrogations multipliées. Je ne doute pas néanmoins que les savants anglais ne l'aient entendu. Dès lors il répondrait bien au Beth-Bara des Juges, et par conséquent au Bethabara d'Origène. Mais ici, la vallée n'est pas un désert, comme le lieu du baptême de

Jésus, c'est une plaine fertile... Il est vrai que Jean baptisait à Enon, non loin de là, à environ trois heures... si cela ne suffit pas à expliquer la confusion d'Origène, il reste à constater que son affirmation ne repose sur rien, car si les fidèles au temps du pèlerin de Bordeaux plaçaient le lieu du baptême près de Jéricho, il n'est guère probable que la tradition se soit déplacée depuis Origène.

Maintenant, quelle trace a laissée la tradition arabe qui place le baptême de Jésus encore plus au nord, dans un endroit indiqué avec la plus grande clairvoyance par M. Clermont-Ganneau? Le site est facile à retrouver, et c'est bien là en effet, non loin du point où le ouadi el-Arab débouche dans la plaine, que Ali el-Herewi a placé le tombeau de Moadh. Il y a là un petit village, nommé Scheik Maad, et tout près un ouély qui conserve le souvenir du général musulman. Mais il n'y a là rien qui rappelle el-Fakhour, ni même de Deir dans un rayon considérable. Cependant il y a beaucoup de Deir en Palestine. De plus, cet endroit, très fertile, ne ressemble pas du tout à un désert, et comme il s'agirait de baptême de Jésus, ce serait aller directement contre les synoptiques que de le placer dans cette riante vallée. La solution la plus probable est donc qu'Ali el-Herewi a confondu : il a gardé un souvenir assez précis du tombeau de Moadh qui lui importait davantage, et il a vraisemblablement rattaché à cette tradition musulmane la tradition chrétienne qu'il pouvait encore recueillir non pas à Deir Fakhour, mais à Deir Fatour, à plus de quatre heures au sud.

La tradition chrétienne n'a donc rien à redouter de la tradition arabe et de plus elle paraît en harmonie soit avec les Évangiles, soit avec les conditions topographiques, en plaçant Enon à huit milles au sud de Scythopolis et le lieu du baptême de Jésus près de Jéricho. Le gué d'Abara, au contraire, se trouve en dehors de la sphère assignée par les Évangiles, ce n'est plus le désert. Concluons :

1. Si, comme il est vraisemblable, le Bethabara d'Origène est bien le Bethbara des Juges, ce ne peut être le lieu du baptême de Jésus, puisque Bethbara était en deçà du Jourdain. Si le Bethbara des Juges répond en outre au gué d'Abara, la conclusion est encore plus certaine, puisque ce gué n'est pas dans le désert.

2. Quand bien même une tradition eût été vraiment fixée au temps d'Origène en un lieu nommé Bethabara, Origène n'aurait pas dû introduire ce nom à la place de celui de Béthanie, attesté par presque tous les exemplaires qu'il avait sous les yeux. En tout état de cause, le nom pouvait avoir changé, ou il pouvait n'en pas comprendre le sens. Ce vice de méthode apparaît d'autant mieux par l'emploi

de l'allégorie. Il faut donc maintenir le texte sacré sous sa forme ancienne et universelle, malgré Origène et les Onomastiques, mais avec la Vulgate de saint Jérôme.

3. Eusèbe et saint Jérôme ont probablement connu le lieu traditionnel du baptême près de Jéricho, mais lui ont donné le nom qu'ils trouvaient dans Origène.

4. La tradition, dégagée de ce Bethara, ou Betharaba, ou Bethabara, que les pèlerins et les visiteurs n'ont pas connu, qui ne peut pas avoir existé sous trois noms, et qui ne convient au lieu du baptême sous aucune de ces trois formes, puisque ces localités appartenaient à la Palestine cis-jordanienne, la tradition peut sans aucun obstacle se concilier avec le texte évangélique. Nous maintenons donc et le texte et la tradition.

*
* *

GÉRASÉNIENS OU GERGÉSÉNIENS.

Ce cas est presque absolument semblable au précédent; il s'agit de l'endroit où Jésus a guéri un possédé et où les démons ont précipité les porcs dans la mer.

Le fait est mentionné par les trois synoptiques (Matth., VIII, 28-34; Marc. V, 1-20; Luc. VIII, 26-39). Pour saint Matthieu la leçon paraît être Γαδαρηνῶν : elle est attestée par ℵ B C, la version peschito, et le ms. sinaïtique syriaque, ce qui réunit l'antiquité et l'universalité.

La leçon Γερασηνῶν peut être qualifiée d'occidentale ou de latine : elle est soutenue par l'ancienne latine, la vulgate, la version sahidique et la marge de la harcléenne.

Γεργεσηνῶν a peut-être la majorité, mais non l'antiquité : N^{c}C^{3} E K L S U V X Π le grand nombre des minuscules, les versions copte (bohérique), gothique, arménienne, éthiopienne.

Saint Épiphane témoigne de la leçon *Gadaréniens* pour saint Matthieu. Nous examinerons à part le témoignage d'Origène.

Cette leçon est adoptée par Tischendorf et par Hort et Westcott.

Saint Marc paraît avoir Γερασηνῶν. La question est tranchée par l'autorité de ℵ B D, ancienne latine, vulgate, qui représentent du moins l'antiquité et l'accord d'Alexandrie avec l'Occident.

Γαδαρηνῶν est presque spécifiquement syro-byzantin, car A et C, ses deux grandes autorités, sont souvent avec le texte reçu, au moins dans l'Évangile. La majorité des minuscules est de ce côté, avec la peschito.

Γεργεσηνῶν est appuyé par « le groupe Farrar » 1, 33, 118, 131, 209, assez généralement fidèle à Origène, et par d'autres minuscules par ℵ' L (recension savante alexandrine), U et Δ. Nous rencontrons encore ici les versions copte, arménienne, éthiopienne, la marge de la version harcléenne, et le nouveau Ms. syriaque du Sinaï.

Saint Épiphane soutient cette lecture pour Mc. avec Théophylacte et quelques chaînes qui transcrivent Origène par à peu près : deux de ces *catenæ* se réclament de Victor d'Antioche.

Tischendorf et Hort et Westcott se décident pour Γερασηνῶν.

A propos de saint Luc, la lutte est plus vive : Tischendorf (VIII[a]) admet cette fois Γεργεσηνῶν, mais non pas Hort et Westcott, qui ont Γερασηνῶν.

Et c'est en effet la leçon qu'il faut suivre, si l'on adopte les principes mêmes de Tischendorf. Sa première règle, telle qu'elle est rapportée par Grégory (*Proleg.*, n° 53), est celle-ci : *Pro suspectis habenda sunt cum quæ uni vel alteri horum testium prorsus peculiaria sunt, tum quæ classium quæ videntur esse certam indolem ab homine docto profectam redolent.*

Les manuscrits et les versions pour Gergéséniens sont nombreux; mais, s'il est une classe qui ait ce parfum de correction savante que Tischendorf tient à bon droit pour suspect, c'est bien cette catégorie : le Sinaïtique, LXΞ, le groupe Farrar, 1, 33, 118, 131, 157, 251, la version copte, la version syriaque de Jérusalem, la version arménienne, la version éthiopienne. Joignons à ces autorités Cyrille d'Alexandrie et Épiphane.

Ce groupe, en lui-même, trahit une main savante : nous allons voir que cette main ne pouvait être plus docte, puisque c'est celle d'Origène. Le principe de Tischendorf nous fait donc une loi de rejeter cette leçon.

Entre Γερασηνῶν et Γαδαρηνῶν nous ne pouvons hésiter; le premier, étant attesté par B D anc. lat. et vulg. et probablement par C. Gadara, peut cependant alléguer des témoins fort anciens (A, gothique, et le syriaque de Cureton, Sc. et Sin.) et fort nombreux (la masse des Byzantins et les deux autres versions syriaques); mais ce groupe est trop localisé à l'Orient ecclésiastique pour faire autorité.

En dépit de la confusion qui règne en cette matière, on arrive à cette conviction : saint Matthieu portait Gadaréniens, saint Marc et saint Luc Géraséniens; mais d'où vient la confusion dans les manuscrits?

Cette confusion vient d'Origène, et il en rend responsable la tradition locale.

C'est donc au texte d'Origène qu'il faut recourir (*Comm. sur saint*

Jean, 4, 140). Pour prouver qu'il a bien fait de changer Béthanie en Béthabara, Origène allègue les erreurs où sont tombés les copistes, par exemple : « l'histoire des porcs précipités par les démons et étouffés dans la mer est racontée comme ayant eu lieu dans le pays des Gérasséniens ». Voilà le témoignage normal des Mss. tel qu'il apparaissait à Origène. « Mais Gérasa est une ville d'Arabie, qui n'a ni mer ni port tout près ». Voilà la préoccupation apologétique. « Or les Évangélistes, gens qui connaissaient très bien ce qui regardait la Judée, n'auraient pas dit un mensonge si évident et facile à réfuter. Mais comme nous trouvons dans un petit nombre : « dans le pays des Ga- « daréniens », il faut encore répondre à cela : Gadara est une ville de Judée, près de laquelle il y a des bains fameux; mais il n'y a là ni lac ni mer avec des précipices. Tandis que Gergésa, d'où les Gergéséens (Γεργεσαῖοι), est une ancienne ville près du lac qu'on nomme maintenant de Tibériade, près de laquelle il y a un précipice penché sur le lac, d'où l'on montre que les porcs ont été précipités par les démons. Or Gergésa signifie « habitation de ceux qui chassent », nom qui indiquait peut-être prophétiquement ce qui se passa, lorsque les concitoyens des porcs (ou de ces lieux) (1) prièrent le Sauveur de s'éloigner de leurs frontières. »

Tout Origène est là : il rejette la leçon reçue (2), et sans même s'appuyer sur une autorité diplomatique quelconque, il introduit dans le texte une tradition qui lui plaît parce qu'il peut allégoriser. L'endroit mentionné par les *codices* ne convient pas, donc il n'y a qu'à changer le texte.

Il cède à une préoccupation d'apologie, mais l'allégorie serait à elle seule une raison pour lui, car à propos de Capharnaüm, il pose en principe : « Nous savons que les noms des lieux sont *éponymes* par rapport aux actions de Jésus : ainsi Gergésa, où les concitoyens des porcs (3) le prièrent de s'éloigner de leurs frontières, signifie : *habitation de ceux qui chassent* » (X, 172).

D'après les principes de la critique textuelle, la question est jugée. L'examen des manuscrits faisait soupçonner une correction savante délibérée, le texte d'Origène confirme absolument cette hypothèse.

Mais, dit-on, cette correction pourrait à la rigueur être exacte; Origène, quoiqu'il ne le dise pas, a pu avoir sous les yeux un ou deux manuscrits ayant le texte Gergésa, et ce texte devrait être préféré, à

(1) Texte incertain.

(2) *Invitis ut videtur suis codd.*, Tisch. Mt., VIII, 28.

(3) Je continue à transcrire cette étrange tournure pour ne pas me permettre de correction, χωρίων pour χοίρων.

cause de la tradition locale. Il y aurait conflit entre le texte généralement reçu au temps d'Origène et la tradition locale ; cette dernière devrait l'emporter.

Remarquons d'abord que si Origène a été fidèlement suivi par Eusèbe dans l'*Onomasticon*, traduit par saint Jérôme, la tradition prétendue ne va pas plus loin. Saint Jérôme d'ailleurs n'a pas introduit la leçon Gergésa dans la Vulgate : elle mentionne les Geraséniens dans les trois endroits parallèles.

Et c'est tout, aucun pèlerin ne parle ni de Gérasa ni de Gergésa, jusqu'à la fin du douzième siècle. Alors Jean de Würzbourg place Gergésa à seize milles à l'orient de Nazareth. Il est clair qu'il n'y est pas allé, car seize milles conduisent à peine à la rive occidentale du lac. — Mais alors Origène aurait donné à ce lieu un nom qu'il n'avait pas de son temps? — Oui, Origène a pu et a dû se tromper.

La cause de son erreur est d'ailleurs facile à découvrir. Il avait souvent lu dans la Bible le nom de l'antique tribu chananéenne des Gergéséens : c'est ce nom qui lui est revenu à la mémoire en lisant le passage évangélique. Son texte le prouve : Gergésa, d'où les Gergéséens : Γέργεσα ἀφ' ἧς οἱ Γεργεσαῖοι. Origène a conclu de l'existence des Gergéséens à une ville de Gergésa, tandis que ses disciples concluaient de sa ville de Gergésa à l'existence des Gergéséniens (1). De cette manière tout s'explique. Par malheur Josèphe attestait déjà que le nom des Gergéséens avait disparu sans laisser de traces! (*Ant.*, I, VI, 2.)

On objecte que si Origène avait confondu, Eusèbe et saint Jérôme ne l'auraient pas suivi.

Il n'y a qu'à les lire. Eux-mêmes nous fournissent la preuve de cette confusion qu'ils ne peuvent débrouiller (*Onomasticon*, éd. Lagarde). Voici le texte d'Eusèbe à propos des Évangiles : « Gergésa, où le Seigneur a guéri les démoniaques. Et on montre encore maintenant sur la montagne un bourg près du lac de Tibériade, dans lequel les porcs ont été précipités. Elle est mentionnée plus haut. »

L'article est inspiré par Origène. Dans quel livre sacré Gergésa pouvait-elle être mentionnée? C'est à propos des Nombres et du Deutéronome, par conséquent à propos des antiques Gergéséens : « Gergase (Γεργασεί) : ville située au delà du Jourdain en Galaad, occupée par la tribu de Manassé. On dit que c'est Gérasa, ville illustre de l'Arabie. Quelques-uns disent que c'est Gadara. L'Évangile aussi fait mention des Geraséniens (Γερασεινῶν). »

Ici Eusèbe revenait à la leçon reçue de l'Évangile, mais se mettait

(1) Il est remarquable et décisif dans la question que quelques manuscrits mentionnés par saint Épiphane portaient Gergéséens. Le nouveau Ms. sinaïtique a *Gergesieh*.

en contradiction avec ce qu'il disait du prétendu Gergasa et avec le propre titre de son article.

Saint Jérôme a évité ce dernier écueil; mais il s'est mis en contradiction avec sa traduction de l'Évangile, et il demeure que les Gergéséens des bords du lac sont peut-être les gens de Gérasa, qui en est à deux journées, voire ceux de Gadara.

« Gergesa, ubi eos qui a dæmonibus vexabantur Salvator restituit sanitati et hodie super montem viculus demonstratur juxta stagnum Tiberiadis, in quod porci præcipitati sunt, diximus de hoc et supra. »

« Gergasi, civitas trans Jordanen juncta monti Galaad, quam tenuit tribus Manasse, et hæc esse nunc dicitur Gerasa, urbs insignis Arabiæ. Quidam autem ipsam esse Gadaram æstimant, sed et evangelium meminit Gergesenorum. »

Eusèbe et saint Jérôme sont précisément dans la situation de gens qui hésitent entre le texte de l'Évangile et l'autorité d'Origène. Situation plus embarrassée que celle du maître qui avait tranché le nœud en changeant le texte.

Il est temps de passer à l'examen topographique.

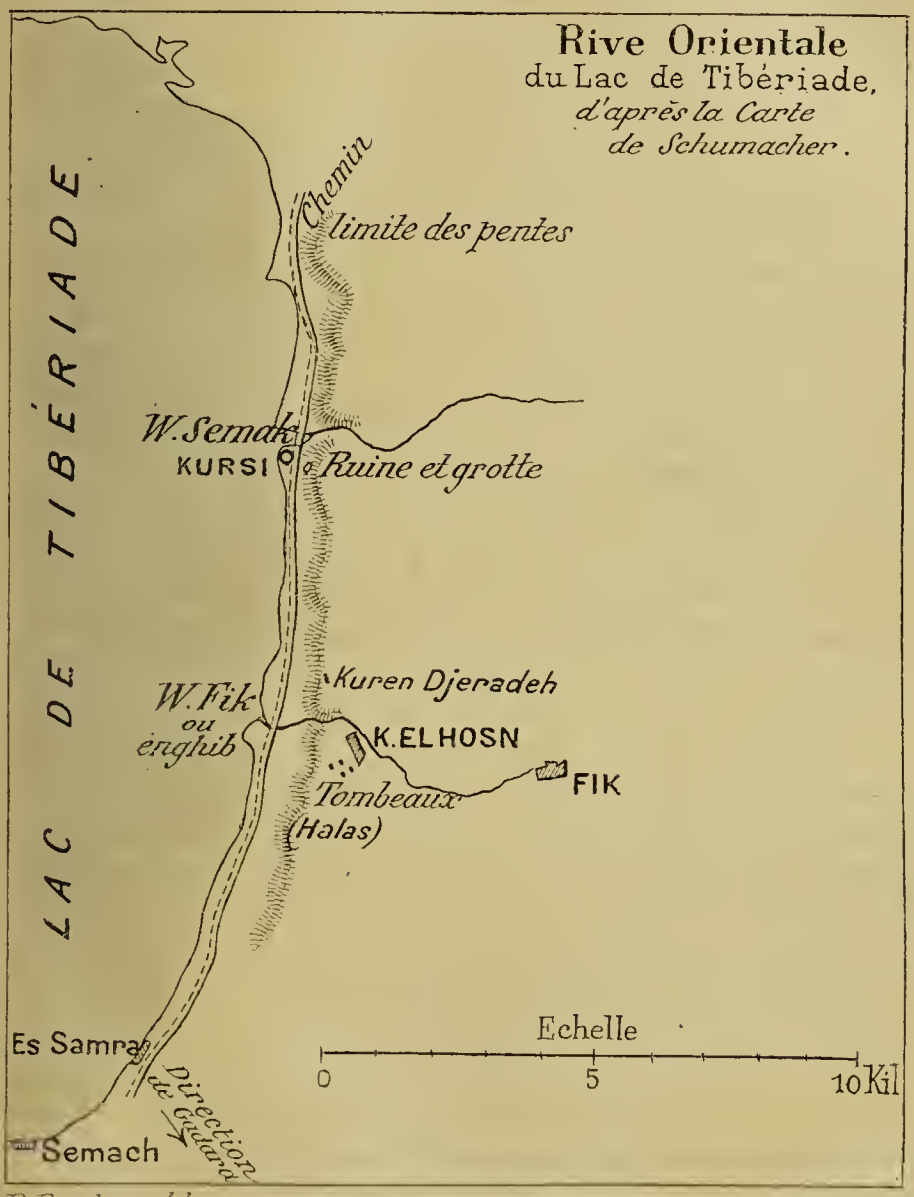
Tout d'abord il exclut complètement Gadara comme lieu du miracle. Sur ce point il faut donner raison à Origène. La position de Gadara (M'Keis) est admirable. Lorsqu'on se promenait le long de sa colonnade, on pouvait avoir l'illusion d'un balcon dominant le lac. D'ailleurs sa nécropole est presque incomparable. Les portes de basalte, imitant le bronze avec leurs clous, leurs panneaux et leurs anneaux, ferment la demeure éternelle, creusée dans le roc. De riches sarcophages forment la couche du mort. Les démoniaques auraient pu y résider, puisque les habitants d'aujourd'hui utilisent encore ces *monuments*. Gadara est donc bien, dans l'horizon du lac de Tibériade, la cité des tombeaux. Mais elle est trop éloignée du lac, et comme l'a dit spirituellement le Dr Neumann (1), les pourceaux avaient une trop belle occasion de se noyer en traversant le Hiéromax, presque aussi gros que le Jourdain, qui se trouvait forcément sur leur route.

N'y a-t-il pas contradiction entre la géographie et le texte sacré, puisque nous avons reconnu que le vrai texte de saint Matthieu était *Gadaréniens?*

On le prétend et c'est le grave intérêt de cette étude. Pour répondre, on a supposé depuis longtemps que saint Matthieu parle de la région en général, saint Luc et saint Marc, d'un point particulier. L'impor-

(1) Dr Neumann, *Qurn Dscheradi* (Freiburg, 1894). Nous ferons fréquemment allusion à cette étude très distinguée du professeur viennois.

tance de Gadara était considérable : le pays s'appelait Gadaris, le fait est constaté dans Josèphe. Dès lors on pourrait admettre que la Gadaris s'étendait sur toute la rive orientale du lac, au moins dans la moitié sud.



P. Bineleau del.

Cette solution est-elle admissible? On peut opposer : 1° saint Matthieu parle du même pays que les autres, et de la même ville. Les récits sont dans un rapport trop étroit pour qu'on admette cette différence.

2° La frontière de la Galilée de ce côté était formée, d'après Josèphe,

par la Gadaris et l'Hippène. Hippos étant certainement identifiée avec Sousiyeh, près de Fik, la Gadaris ne pouvait commencer qu'au sud de ce point, et le pays ne présente dès lors aucun endroit qui puisse être celui du miracle.

3° Le Dr Neumann remarque que les monnaies de Gadara portent ΓΑΔΑΡΕΩΝ et non pas Γαδαρηνῶν.

Le savant professeur a donc supposé que la leçon Gadaréniens venait d'une fausse transcription du texte original araméen de saint Matthieu, rien de plus facile à transformer qu'un ד et un ר. Le texte primitif aurait porté גרראי qui se serait changé en גדראי. Pour lui, en effet, *Gérada* est égal à *Gérasa,* la sifflante prenant dans certains cas en araméen le son du *d*.

On pourrait supposer aussi une correction très ancienne, faite par un demi-savant qui connaissait Gadara et sa nécropole et qui savait peut-être aussi que la grande Gérasa ne pouvait convenir. Ce serait une correction apologétique comme celle qui a produit Gergésa, et encore plus imparfaite. En tous cas, nous ne pouvons accuser gratuitement l'Évangéliste d'être positivement dans l'erreur, et il resterait à dire que ne se préoccupant pas de déterminer le lieu avec la dernière exactitude selon la terminologie officielle, il s'est contenté d'une approximation qui pouvait suffire au lecteur éloigné.

Gadara étant écartée, il reste à déterminer le lieu du miracle. La plupart vont immédiatement où les conduit une homophonie plus ou moins vague et désignent Kersa, qui est Gérasa pour les uns et Gergésa pour les autres. Mais la vraie méthode paraît être, dans ce cas encore, de déterminer avec précision les données évangéliques et de chercher par un examen attentif de la côte le point qui les réalise.

Il est inutile de faire remarquer qu'il s'agit de la rive orientale. Les autres conditions sont les suivantes.

1° Un point normal de débarquement, car le lac de Tibériade a, lui aussi, ses petites échelles dont on ne s'écarte pas sans de graves raisons.

2° Peu après le débarquement, Jésus rencontre le possédé (1) qui sortait des tombeaux : il s'agit donc d'une nécropole assez remarquable.

3° On était près d'une ville, située ce semble un peu au delà, mais qui est dans une relation étroite avec les tombeaux. D'après saint Luc, le possédé était un homme de la ville. C'est une ville, d'après les

(1) Nous ne nous occupons pas de la conciliation de saint Matthieu, qui parle de deux possédés, avec saint Marc et saint Luc qui n'en mentionnent qu'un : la question topographique est la même et c'est la seule que nous traitions.

trois évangélistes, qui distinguent ordinairement les villes et les bourgs.

4° Les pourceaux se sont précipités dans la mer, depuis la montagne, en descendant des pentes escarpées.

Cette quatrième condition est celle qui a surtout dirigé les recherches, et cela depuis Origène. Or il est à remarquer que sur toute la côte orientale du lac de Tibériade, il n'y a pas un seul endroit où le rocher plonge dans la mer, comme cela se rencontre si souvent le long de la mer Morte. La montagne n'est à pic nulle part jusqu'à l'eau : partout, du moins aujourd'hui, une langue de terre plus ou moins large la sépare du lac. En revanche, presque partout, la montagne s'abaisse en pentes escarpées qui réalisent suffisamment la condition proposée : les porcs prennent leur élan sur ces précipices et, poussés par les démons, vont se noyer dans les flots.

Il faut donc surtout s'occuper des autres conditions.

Les lieux de débarquement sont indiqués par la nature, aussi sont-ils probablement aujourd'hui les mêmes qu'autrefois. Notre batelier Ibrahim, résistant à nos projets qu'il jugeait fantaisistes, déclarait qu'on débarquait au Ouadi Samak, près du boutmy (térébinthe) de Koursi, ou au Ouadi Fik, près des ruines de Kalat el Hosn; et en effet ces deux endroits sont les seuls qui ont été proposés comme lieu du miracle : le premier par tout le monde, le second, seulement à ma connaissance, par le Dr Neumann.

J'ai nommé le premier lieu Koursi (siège), car c'est ainsi seulement que je l'ai entendu prononcer, soit à Kefr Harib, soit sur l'emplacement même. L'édition allemande (1886) de la description du Djolan par Schumacher ne contient pas d'autre vocalisation. Dans l'édition anglaise (1888), on trouve Koursi et Kersa (1). Mais j'admets volontiers que d'autres voyageurs ont entendu Kersa, et les indigènes ont pu altérer la prononciation primitive pour se rapprocher d'un terme connu et significatif, Koursi, « le siège », qui répond assez bien à la configuration du lieu.

L'homophonie indiquerait que nous sommes au pays des Géraséniens, ce que je concède volontiers, mais il est impossible de placer à Koursi-Kersa le lieu du miracle.

1° Kersa n'a jamais été une ville; les ruines indiquent tout au plus un bourg.

2° Il n'y a pas aux environs de nécropole, ni même de tombeaux

(1) M. Schumacher veut bien m'écrire qu'il a entendu Koursi, Karsi, Kersa et Koursa, ce dernier surtout. Ce nom s'appliquerait surtout à la petite tour située sur le penchant de la montagne. Personne ne connaît cette région mieux que le distingué explorateur du Djolan.

isolés creusés dans le roc, qui puissent rendre l'impression du récit évangélique. Il y a bien, à l'orient de la ville, une grotte de $6^m,50$ de long et de $4^m,50$ de profondeur sur $2^m,80$ de hauteur, creusée dans le flanc de la colline, mais elle ne présente aucun caractère sépulcral.

3° Quoiqu'il y ait près de cette grotte une sorte de terrasse artificielle qui portait une tour d'environ 4 mètres de large sur 10 de long, les ruines de Koursi sont toutes sur le bord du lac, de sorte que les pourceaux descendant de la montagne auraient dû passer près de la ville et par conséquent auraient été aperçus, tandis que dans l'Évangile, il faut aller prévenir les habitants. L'événement, dira-t-on, pouvait se passer à une certaine distance : mais au nord le Ouadi-Samak ferme l'horizon, au sud il n'y a certainement pas de grottes sépulcrales le long de la montagne, jusqu'à celles dont nous aurons à parler, mais qui ne dépendent plus de Kersa. Ajoutons que Kersa, situé dans la plaine, ne peut être le Gergésa d'Eusèbe et de saint Jérôme, ou du moins le bourg situé *sur la montagne,* qu'ils décorent de ce nom.

Ce sont des infiniment petits, si l'on veut, mais qui constituent, si je ne me trompe, la précision du raisonnement topographique. Kersa ou Koursi ne peut donc être le lieu du miracle, il y a seulement à retenir que le nom pourrait bien en effet rappeler le pays des Gérséniens, car l'Évangile cite le pays et non la ville des Gérséniens.

Descendons jusqu'au Ouadi Fik ou Ouadi Enghib, à une heure plus au sud. Là se trouve, à environ deux kilomètres de la rive, la colline de Kalat el-Hosn. Les ruines sont considérables. Est-ce Hippos, est-ce Gamala? nous croyons que c'est Gamala, mais ce n'est pas le moment de discuter cette difficile question. Ce qui est certain, c'est qu'il y avait là une ville, la seule ville qui se trouvât dans la région centrale de la rive orientale. Un peu au sud et légèrement à l'ouest, à l'endroit nommé Halas, cette ville avait sa nécropole, composée de tombeaux creusés dans le roc et de sarcophages.

Ces tombeaux ne sont pas immédiatement sur le bord de la mer, mais saint Marc nous fait remarquer (v, 6) que le possédé voyant Jésus de loin courut vers lui. Saint Matthieu constate que personne ne pouvait plus passer sur cette route. Jésus, à peine débarqué, se trouvait sur la voie qui longe le lac, c'est là qu'il devait rencontrer le possédé, se précipitant à sa rencontre. On était à une certaine distance de la ville; les porcs paissant dans la montagne devaient eux-mêmes se trouver à une distance que saint Matthieu (VIII, 30) estime assez grande, et sans doute du côté opposé à la cité. On comprend dès lors qu'il ait fallu prévenir les habitants.

Il est vrai que la plaine entre la colline et le lac est ici de près d'un kilomètre, mais il faut renoncer, avons-nous dit, à l'image des porcs faisant un plongeon en sautant d'un rocher à pic; l'évangile dit seulement qu'ils se sont précipités dans la mer en descendant des pentes escarpées, καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν (Matth. VIII, 32) : « Et voici, tout le troupeau se précipita des pentes escarpées dans la mer » (traduction Segond). N'oublions pas qu'ils étaient poussés par les démons.

Le lieu que nous indiquons réalise donc parfaitement les données de l'Évangile.

Ne se trouve-t-il dans les environs rien qui rappelle le nom des Gérséniens? Le Dr Neumann a attiré l'attention sur le point désigné dans la carte de Schumacher sous le nom de Kouren Djeradi. La prononciation flotte entre Djeradi et Djeradeh, comme nous l'avons aussi constaté. Kouren Djeradeh signifie *les deux cornes des sauterelles*. Il s'agit d'une dent de rocher, nue et très escarpée à l'occident, qui se dresse au nord de Kalat el Hosn. Actuellement c'est bien un *d* que prononcent les gens du pays, mais c'est peut-être pour obtenir le sens de *sauterelles* que l'ancienne sifflante s'est transformée; le fait en tous cas n'est pas rare, certaines sifflantes arabes sont même nécessairement des *d* en araméen. L'antique nom des Gérséniens se serait donc conservé. Le Dr Neumann attache peut-être trop d'importance à sa découverte; pour lui, ce sommet isolé est la montagne où Jésus venait prier; il lui paraît convenir aussi à l'une des multiplications des pains. Il est prématuré de donner tant d'importance à ce rocher jusqu'à présent ignoré. Il m'est difficile aussi de faire de Koursi l'ancienne Corozaïn. Le plus sage paraît être de constater que Koursi-Kersa et Kouren Djeradi conservent sous deux formes diversement altérées le souvenir des Gérséniens; la partie centrale du lac devait donc porter ce nom, et la topographie moderne confirme ainsi l'Évangile. D'ailleurs le lieu du miracle est déterminé par le voisinage d'une ville et d'une nécropole; la question peut donc passer pour résolue en elle-même; mais ni Kersa ni Djeradi ne donnent le moindre appui à la leçon des Gergéséens, condamnée par la tradition locale comme par l'évidence diplomatique.

Nous ne pouvons taire cependant une difficulté qui nous a empêché longtemps de présenter ces conclusions au lecteur.

Comment se fait-il que les évangélistes, parlant du pays des Gérséniens, en arrivent à mentionner une ville qui, selon les opinions, serait Hippos ou Gamala, mais dont le nom en tous cas n'aurait aucun rapport avec celui de gens du pays?

Il semble en effet que les évangélistes n'ont pas nommé cette ville parce que son nom était déjà connu par celui des habitants; le pays des Gérséniens devait avoir pour capitale une Gérasa.

Mais, lorsqu'un point paraît solidement établi, une difficulté tirée des intentions présumées des évangélistes ne doit point nous arrêter, parce que ces intentions, nous ne les connaissons pas. C'est un fait qu'ils n'ont donné tous trois que le nom du pays, et qu'ils ont tu le nom de la ville. Il était bien simple de la nommer, soit que son nom fût en rapport avec celui des Gérséniens, soit qu'il fût différent. Les évangélistes ne l'ont pas fait. Nous ne savons pourquoi, mais leur parti pris de nommer le pays et de ne pas nommer la ville est un fait qu'il faut constater. Nous ne sommes donc nullement tenus de montrer sur la rive une ville de Gérasa; si les évangélistes n'ont pas nommé la ville, c'est peut-être simplement qu'ils ne s'en sont pas souciés.

D'ailleurs nous ne présentons pas cette solution pour les besoins de notre cause. Plusieurs commentateurs croient que la ville innomée n'est pas en rapport avec le nom du pays, et Hahn (*Das Evangelium des Lucas*, 1892) soutient encore que si Luc ne l'a pas nommée, c'est qu'il ne savait pas son nom. D'autres pourront dire que le nom de Gamala ou d'Hippos, villes plus ou moins hellénisées, n'était pas sympathique aux évangélistes, qui ont toujours nommé Bethsaïde, plutôt que Julias.

Constatons enfin que le lieu que nous proposons correspond assez bien *en réalité* à celui que marquent Eusèbe et saint Jérôme, car il est *sur la montagne;* ces auteurs parlent d'un village, mais Gamala, ruïnée par Vespasien, pouvait être devenue un petit bourg. Nous serions pour la seconde fois en présence de ce double fait qu'Eusèbe, en possession d'une tradition véritable, a faussé le nom pour demeurer fidèle à Origène, et que saint Jérôme, suivant la même voie dans l'*Onomasticon,* est resté fidèle à la leçon du texte dans la Vulgate.

Concluons :

1. La critique textuelle dit « Gérséniens ».

2. La tradition semble confirmer cette leçon d'une manière frappante dans les deux noms de Kersa et de Djeradeh.

3. La leçon « Gergésénien s », condamnée par la critique, n'a d'autre appui dans la tradition qu'une méprise d'Origène.

4. Les causes de cette erreur sont un souvenir biblique mal appliqué, une intention apologétique, une allégorie mal assise.

5. Eusèbe et saint Jérôme, en suivant l'autorité d'Origène, se sont enlizés dans des contradictions insolubles.

*
* *

Nous aurions voulu à ces deux problèmes en joindre un troisième, celui d'Emmaüs. La place nous manque, et force nous est de remettre à un prochain numéro cette troisième vérification de notre méthode.

Essayons de tirer de l'examen des cas particuliers étudiés plus haut des conclusions générales qui constitueront notre méthode.

Et d'abord, pour ce qui regarde la critique du texte :

1. La critique textuelle doit être traitée selon ses propres méthodes. Introduire violemment dans le texte les traditions locales malgré les autorités ordinaires, c'est suivre la méthode d'Origène : on a vu quel trouble ce procédé a jeté dans la transmission normale du texte sacré.

2. L'influence d'Origène, lors même que par ses propres écrits on pouvait reconnaître le vice de sa méthode, n'a pas laissé d'être considérable. Dans la question de Bethabara il a pénétré dans le texte reçu; dans celle des Gergéséniens il a triomphé même des répugnances critiques de Tischendorf. Pour les questions topographiques, ses plus fidèles adhérents sont dans l'ordre décroissant, la version arménienne (5 fois), la version syriaque de Jérusalem (4 fois), la marge de la version philoxéno-harcléenne, cette version elle-même et le Ms. grec sinaïtique, les versions gothique, copte (bohérique) et éthiopienne. La version syriaque dite Cureton est atteinte une fois seulement. Au contraire, sont indemnes de l'influence d'Origène les Mss. BDA, et les versions, latines (ancienne et Vulgate), peschito et sahidique.

Pour ce qui regarde les traditions :

1. Les anciennes traditions doivent être maintenues lorsqu'elles sont bien appuyées; mais, loin de gagner à faire violence au texte, elles risquent de s'altérer autant que le texte lui-même par cette fausse méthode. C'est ainsi que le lieu authentique du baptême aurait pu prendre le nom de Bethabara ou de Bethara ou de Betharaba, qu'aucun visiteur n'a connu, les concitoyens du démoniaque auraient été transformés en Gergéséens, se confondant ainsi avec les anciens Chananéens, le tout au grand profit de l'allégorie.

2. Eusèbe et saint Jérôme sont trop influencés par Origène pour être des témoins ingénus de la tradition locale. En eux, le mélange est un fait accompli. Si on veut donner toute sa valeur à leur témoignage, il faut soigneusement distinguer ce qu'ils affirment par eux-mêmes de ce qu'ils répètent, ce qu'ils disent comme témoins du texte ou comme témoins de la tradition de ce qu'ils répètent d'après Origène.

Mais si nous demandons que la tradition textuelle et la tradition orale soient traitées selon leurs principes propres, nous croyons

qu'elles peuvent s'entr'aider. La tradition orale pourra faire pencher la balance s'il y a vraiment doute sur l'état du texte et, de plus, contribuera puissamment à l'exégèse. La critique textuelle suppléera à l'insuffisance de la tradition et restreindra ses développements hasardés. Nous placerons le baptême en face du monastère de Saint-Jean, sur la rive orientale du Jourdain, autrefois Béthanie ; les porcs auront été précipités dans le pays des Gérasséniens que Kersa et Kurn Djeradeh rappellent encore. Si tous ces résultats ne paraissent pas assurés à tout le monde, du moins nous les aurons obtenus en suivant une méthode.

Jérusalem, juin 1895.

Fr. M.-J. Lagrange.

LES FILS DE DIEU

ET

LES FILLES DE L'HOMME

CHAPITRE IV

LES ÉPITRES DE SAINT JUDE ET DE SAINT PIERRE.

L'apôtre saint Jude a écrit une épître catholique très courte; mais son importance est des plus grandes pour la question qui nous occupe. Saint Jude y fait appel au témoignage d'Énoch et cite un passage du livre qu'on attribue à ce patriarche antédiluvien. Parlant contre les faux docteurs, l'apôtre s'exprime ainsi :

« C'est d'eux que Énoch, le septième homme après Adam, prophétisa en ces termes :

« Voici, le Seigneur vient, au milieu de ses saintes myriades, faire justice sur tous, et détruire tous ceux d'entre eux qui sont impies à cause de toutes les œuvres de leur impiété, qu'ils ont faites par impiété, et à cause de toutes les violences que les pécheurs impies ont prononcées contre lui (1). »

Le Syncelle n'a pas recueilli ce passage du *Livre d'Énoch;* mais on le trouve dans la version éthiopienne et dans le texte grec de Gizéh. L'éthiopien s'exprime ainsi, d'après Richard Laurence : « Voici qu'il vient avec des myriades de ses saints, pour exécuter le jugement sur eux, et détruire les impies et réprouver tous les charnels pour tout ce que les pécheurs et les impies ont fait et commis contre lui (2). »

(1) V. 14-15. Nous avons traduit mot pour mot; nous donnerons plus loin le texte grec.

(2) « Behold, he comes with ten thousands of his saints, to execute judgment upon them, and destroy the wicked, and reprove all the carnal for every thing which the sinful and ungodly have done and committed against him. — » *The book of Enoch*, Oxford, 1838, p. 2. — Sacy l'a traduit comme il suit, également de l'éthiopien : « Et venit cum myriadibus sanctorum, ut faciat judicium super eos, et perdat impios, et litiget cum omnibus carnalibus, pro omnibus quæ fecerunt et operati sunt contra eum, peccatores et impii. » — *Magasin encyclopédique*, an VI, t. I, p. 382. (Donné à la fin de l'ouvrage de R. Laurence.)

Le texte de Gizéh présente aussi une légère différence :

« Car il arrive avec ses saints faire justice sur tous et faire périr tous les impies et réprouver toute chair à cause de toutes les œuvres de leur impiété qu'ils ont faites par impiété, et des propos violents qu'ils ont tenus et de tout ce qu'ont dit contre lui les pécheurs impies (1). »

Après l'examen des divers textes, il est difficile de se refuser à admettre l'existence de deux versions grecques, peu différentes, il est vrai, l'une de l'autre. Saint Jude aurait cité de mémoire; ce qui expliquerait les légères divergences du texte grec de l'épître et de celui de Gizéh. Toujours est-il que l'apôtre Jude cite le *Livre d'Énoch*. Il fait davantage, il le traite comme un produit prophétique : *Prophetavit Enoch*. Pour saint Jude, ce livre, comme le constate Tertullien (2), avait donc de l'autorité. Saint Jérôme reconnaît que l'apôtre cite l'écrit d'Énoch; mais il fait observer que ce n'est pas une raison pour admettre cet apocryphe parmi les écritures de l'Église (3). Ailleurs (4) il prétend que le témoignage emprunté au livre apocryphe d'Énoch avait fait rejeter par quelques-uns l'épître de saint Jude. Cependant saint Jérôme lui reconnaît de l'autorité à cause de son antiquité et de l'usage; et de fait elle est mise au nombre des saintes Écritures. Pour saint Augustin, ce qui lui fait admettre que Énoch a écrit des choses divines, c'est précisément l'emprunt que fait saint Jude à son livre (5).

(1) Nous jugeons important de mettre en regard le texte de l'épître de saint Jude et le texte de Gizéh.

TEXTE DE S. JUDE.	TEXTE DE GIZÉH.
Ἰδού, ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάβησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.	Ὅτι ἔρχεται σὺν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς καὶ [ἐ]λέγξει πᾶσαν σάρκα περὶ πάντων ἔργων τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ σκληρῶν ὧ ἐλάλησαν λόγων καὶ περὶ πάντων ὧν κατελάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.

(2) *De cultu feminarum*, lib. I, cap. III.

(3) *In epist. ad Titum*, cap. I, n° 12.

(4) Judas frater Jacobi parvam, quæ de septem Catholicis est, epistolam reliquit. Et quia de libro Enochi, qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur, tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit, et inter sanctas Scripturas computatur. — *De viris illustribus*, cap. IV.

(5) Scripsisse quidem nonnulla divina Enoch, illum septimum ab Adam, negare non possumus, cum hoc in Epistola canonica Judas apostolus dicat. — *De civit. Dei*, lib. XV, cap. XXIII, n° 4.

Cette citation que fait saint Jude du *Livre d'Énoch* ne serait pas la seule empruntée à cet écrit, d'après certains exégètes. Ils appellent l'attention sur le verset 6 de la même épître, que la Vulgate traduit ainsi : *Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in judicium magni dici, vinculis æternis sub caligine reservavit.* « Les Anges qui ne conservèrent pas leur dignité, mais délaissèrent leur demeure, Dieu les a réservés, sous les ténèbres, dans des chaînes éternelles, pour le jugement du grand jour. » Verset que l'on rapproche des passages ci-dessous du *Livre d'Énoch.*

Chapitre x, 4. Et à Raphaël le Seigneur dit : Lie Azaël pieds et poings et jette-le dans les ténèbres. Et ouvre le sol du désert qui est dans le Dadouël et précipite-le là.
5. Et mets sous lui des pierres dures et aiguës et couvre-le de ténèbres et qu'il habite là pendant les siècles; bouche ses yeux et qu'il ne voie pas la lumière.
6. Et au grand jour du jugement, il sera emmené dans la fournaise.

Au verset 12, on lit la même condamnation pour Semiazas et les autres anges.

Dans Énoch, comme dans saint Jude, il s'agit bien d'Anges « qui n'ont pas conservé leur dignité, mais qui ont abandonné leur demeure », c'est-à-dire le ciel, pour habiter la terre. Dans les deux écrits, nous les voyons liés de « liens éternels » et précipités « dans les ténèbres », « en attendant le jugement du grand jour ». L'emprunt paraît évident, d'autant que saint Jude cite par ailleurs le *Livre d'Énoch*, en propres termes, et s'est également inspiré d'un autre apocryphe, l'*Assomption de Moyse.*

Dans la deuxième épître de saint Pierre (ch. II, v. 4), nous trouvons sur les Anges un texte absolument identique à celui de l'épître de saint Jude. *Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reservari.* C'est toujours, comme dans le *Livre d'Énoch*, l'abîme, les liens, les ténèbres, le jugement à venir. D'ailleurs tout ce chapitre de saint Pierre ressemble d'une manière frappante à l'épître de saint Jude. Le plan et les exemples y sont les mêmes.

*
* *

Résumons cette première partie.

1° Le texte actuel du chapitre VI de la Genèse raconte très certainement l'union des Anges avec les filles de l'homme. 2° Pendant les quatre premiers siècles de l'Église, la grande majorité des Pères et

écrivains ecclésiastiques ont ainsi compris le texte de la Genèse. 3° Le *Livre d'Énoch*, dont le but principal a été de raconter en grand et avec excès de détails ce que la Genèse dit en petit, et qui représente l'opinion populaire juive, a eu une influence considérable sur les Pères. 4° Saint Jude, qui connaissait certainement le *Livre d'Énoch*, semble avoir, comme saint Pierre d'ailleurs, emprunté à cet apocryphe ses idées sur la chute des Anges.

DEUXIÈME PARTIE

LA CRITIQUE

Jusqu'ici nous n'avons qu'exposé les faits. Nous avons établi exégétiquement le texte de la Genèse qui sert de base à cette étude; nous avons mis sous les yeux les sentiments des Pères, et l'opinion populaire représentée dans une œuvre apocryphe, ainsi que des textes apostoliques. En un mot, nous avons apporté tous les documents dont se servent ceux qui veulent démontrer que le livre sacré enseigne absolument l'union des Anges avec les filles de l'homme, c'est-à-dire un mythe. On voudra bien nous rendre ce témoignage que nous y sommes allé loyalement, sans chercher à rien dissimuler qui pût affaiblir cette thèse. A la critique maintenant de faire son œuvre. Cette œuvre consistera à reprendre chacune des quatre séries de faits que nous avons simplement constatés, et à les livrer à un examen très rigoureux au point de vue littéraire et historique.

CHAPITRE I

CRITIQUE DU TEXTE BIBLIQUE.

Nous avons démontré que les *benê-Elohim* ou fils de Dieu désignent les Anges (1); et que par *benoth-haadam* ou filles de l'homme, il faut entendre les femmes en général, les filles de l'humanité. Mais il ne suffit pas d'étudier le sens des mots, il convient aussi de s'éclairer par l'étude du contexte. Dans ce cas plus que dans tout autre, alors qu'on se trouve en présence d'un récit à tournure mythique, il importe de fouiller le texte dans tous ses sens, d'en tirer le plus de renseignements

(1) Aux textes déjà cités nous ajouterons Daniel, ch. III, v. 25 (hébreu), ou v. 92 (Vulgate), où un Ange est appelé *Bar-Elohim*, " fils d'Elohim ".

possible. Livrons-nous donc à ce travail de critique au microscope. Pour cela, il est d'abord nécessaire d'avoir un texte très exact, un calque du texte hébreu.

1. Il arriva que l'humanité (1) commença à se multiplier sur la surface de la terre, et des filles leur (*sic*) naquirent.

2. Et les fils d'Elohim virent que les filles de l'humanité étaient belles et ils prirent leurs épouses parmi toutes celles qu'ils avaient choisies.

3. Et, dit Jéhovah : Mon esprit ne sera pas toujours méprisé dans l'humanité parce qu'elle est chair, et ses jours seront de cent vingt ans.

4. Les géants furent sur la terre dans ces jours-là et aussi après que les fils d'Elohim se furent unis aux filles de l'humanité, et engendrèrent à eux. Ce sont les héros qui autrefois furent hommes (2) de renom. »

Une première observation portera sur la forme du récit et sur la place qu'il occupe dans la Genèse. N'est-on pas surpris, à l'époque de Noé, après la longue généalogie des patriarches antédiluviens qui évidemment ne représentent qu'une infime partie de l'humanité, de lire ceci : « Il arriva que l'homme commença à se multiplier sur la terre. » Nous voilà reportés en arrière, jusqu'au berceau de l'humanité. C'est que ce verset et les trois suivants appartiennent au récit jéhoviste (3), dont ils ont été séparés par la généalogie élohiste de Seth, au chapitre v. Qu'on remette ces versets à leur place, à la suite du chapitre jéhoviste iv, et cette étrangeté s'expliquera. Le chapitre iv raconte, en effet, l'histoire de Caïn et d'Abel, donne les noms des premiers Caïnites, puis se termine par l'annonce de la naissance du remplaçant d'Abel, Seth, qui eut pour fils Enos, à l'époque duquel on commença à invoquer par le nom Jéhovah. A ce moment, on se trouve au début de l'humanité, et en présence des chefs des deux premières grandes races humaines : les Caïnites et les Séthites; et alors s'explique mieux cette phrase :

« Il arriva que l'humanité commença à se multiplier sur la surface de la terre. »

(1) Nous traduirons partout האדם (*hâàdâm*) par « l'humanité », car beaucoup plus exactement que « l'homme », cette expression rend l'esprit du texte.

(2) Pour les non-hébraïsants, nous dirons que « l'homme », en cet endroit, est la traduction non pas de *hâàdam* (homo), mais de *anosch* (אנש), le *vir* des Latins.

(3) Nous avons déjà exprimé notre opinion sur la division en documents jéhovistes et élohistes, dans la *Revue biblique*, 1894, p. 166 et suiv., et dans nos *Etudes bibliques*, en *Réponse à « l'Encyclique et les catholiques anglais et américains »*, Paris, Berche et Tralin, 1894. Pour ceux qui ignorent l'hébreu, afin de leur faciliter la recherche des documents jéhovistes et élohistes, nous dirons que le mot « Jéhovah » est généralement traduit dans la Vulgate par *Dominus*, dans les Bibles françaises par *Seigneur*, dans les Bibles protestantes par l'*Éternel*. « Elohim » ; *Deus*, *Dieu*.

Abordons maintenant l'étude critique de chaque verset.

*
* *

Vers. 1. — *Il arriva que l'humanité commença à se multiplier sur la terre, et des filles leur naquirent.*

Il y a à faire ici une remarque importante au point de vue grammatical. « Des filles naquirent *à eux* (lehem). » C'est le mot à mot. « A eux » se rapporte à « l'humanité » (hâàdâm). Il est vrai que *hâàdam* est un nom collectif qui gouverne aussi bien le pluriel que le singulier. Mais par là-même que, au début de la phrase, il gouverne le singulier, — « l'humanité commença, », — on devait s'attendre à ce que, dans le second membre de phrase, il gouvernât aussi le singulier et non le pluriel. Au lieu de : « des filles naquirent *à eux* », on devrait lire : « des filles naquirent *à elle* ». Cette particularité frappe d'autant plus que, au verset 3, le pronom personnel employé pour représenter « l'humanité » est au singulier, — *hou*, « lui » ou « elle », — « Mon esprit ne sera pas toujours méprisé dans *l'humanité*, parce que *elle* est chair. » On pourrait donc se demander si le membre de phrase en question n'a pas été ajouté après coup par un partisan du mythe. Qu'on le remarque bien, en effet, cette observation que l'humanité eut des filles s'explique très bien s'il s'agit ensuite de l'union d'Anges avec les femmes; tandis qu'elle est un non-sens si cette union s'effectue entre deux races de l'humanité. Le désaccord grammatical ferait donc soupçonner que ce membre de phrase est le fait postérieur d'un scribe.

*
* *

Vers. 2. — *Et les fils d'Elohim virent que les filles de l'humanité étaient belles et ils prirent leurs épouses parmi celles qu'ils choisirent.*

Lorsqu'on a lu l'histoire des Caïnites, au chapitre IV, on est porté à voir dans ces belles filles les femmes caïnites. Nous avons le nom de trois de celles-ci : Ada et Sella, épouses de Lamech, et Noéma, sa fille. Or *Ada* signifie « ornement, beauté »; Sella, c'est la « brune »; et Noéma, c'est la « gracieuse ». On ne peut mieux affirmer la beauté des femmes caïnites. De là résulterait que par « filles de l'humanité », il faudrait entendre les filles de Caïn. Mais, nous l'avons vu, *benothhâàdâm* ne peut avoir d'autre sens que « filles de l'humanité » ou femmes en général. Il y a donc là un second indice que, primitivement, il ne s'agissait pas d'union d'Anges avec des mortelles.

*
* *

Vers. 3. — *Et Jéhovah dit : Mon esprit* (mon souffle) *ne sera pas toujours méprisé dans l'humanité, parce qu'elle est chair : et ses jours seront cent vingt ans.*

Là, l'humanité seule est en question, comme au verset 1er. Parce qu'il ne se livre qu'à des œuvres charnelles, Dieu retirera à l'homme, à l'humanité, ce souffle qu'il lui avait inspiré au jour de la création, alors qu'il n'était que chair ; et l'humanité privée de ce souffle, c'est-à-dire de ce qui constitue la vie, et réduite à sa seule chair, redeviendra poussière, en d'autres termes, disparaîtra, et cela dans cent vingt ans. Quant aux Anges, aux *benê-Elohim,* qui, dans le mythe, sont les plus coupables, il n'est pas question de leur châtiment. C'est l'humanité qui paie tout. Ce serait donc un troisième indice que, primitivement, on ne parlait pas de l'union mythique.

*
* *

Vers. 4. — *Les géants étaient sur la terre dans ces jours-là et aussi après que les fils d'Elohim se furent unis aux filles de l'humanité, et engendrèrent à eux. Ce sont ces héros qui, autrefois, furent des hommes de renom.*

On pourrait d'abord se demander si ce verset est bien à sa place. Il indique deux époques : l'époque qui suivit l'union des fils d'Elohim et des filles de l'humanité, et l'époque qui la précéda. L'expression « dans ces jours-là » peut nous reporter à un récit antérieur, comme aussi il peut bien indiquer simplement le moment, les jours où se firent les unions. Quoi qu'il en soit, ce verset se présente, non pas comme partie d'un récit, mais comme une observation d'un rédacteur jéhoviste, laquelle expliquait et reliait entre eux les premiers versets du chapitre VI avec les premiers versets du chapitre XI. Nous nous expliquerons à l'instant. Sur le sens même à donner à certaines expressions du verset, il y a quelques divergences. La grande majorité des exégètes pense que : « et engendrèrent à eux (1) », a pour sujet « les filles de l'humanité ». D'autres font se rapporter le verbe aux géants, et entendent qu'après l'union les géants augmentèrent. Ainsi traduit Rosenmuller qui a soin d'expliquer que s'ils augmentèrent c'est grâce aux mariages dont il est parlé. Il ne nous semble pas possible d'expliquer autrement le texte. L'origine première des géants n'est pas l'u-

(1) ילדו להם.

nion des fils d'Elohim avec les mortelles : ils existaient auparavant; mais cette union produisit d'autres géants, peut-être en plus grand nombre encore.

Il y avait donc, cela ressort du verset 4e, des géants sur la terre avant l'union qui causa le déluge. Qui sont-ils ces géants? Les retrouve-t-on dans la Bible avant le chapitre VI de la Genèse? Pour nous, il n'y a pas le moindre doute, ces géants d'avant l'union des fils de Dieu et des filles de l'homme, sont les enfants de Caïn dont il est parlé au chapitre IV. Les forgerons descendants de Tubalcaïn, entre autres, ne se présentent-ils pas, en effet, à notre imagination, comme des hommes vigoureusement taillés? Le paganisme a transformé le forgeron biblique en Vulcain, dieu du feu; et il le donne comme un géant et l'un des principaux chefs des Titans. D'ailleurs, ceux que le texte hébreu appelle *Qinites* ou *Caïnites* et la Vulgate *Kinéens* (1), et les autres géants que les Israélites trouvent en Chanaan, lors de la conquête, sont donnés comme descendants de Caïn; ce qui vient confirmer notre thèse (2). Les géants d'avant l'union seraient donc des Caïnites.

Ces géants, « ces héros qui furent hommes de renom », nous les rencontrons encore dans les plaines de Senaar en train de bâtir une ville. Il y a, en effet, dans ce curieux épisode de la Tour de Babel, plus d'un trait qui désigne les géants caïnites dans ces bâtisseurs. Contentons-nous pour le moment de relever un mot de leur conversation.

« Faisons-nous un renom », disent-ils. Qui ne voit dès lors que l'allusion du chapitre VI aux géants, « hommes de renom », se rapporte particulièrement aux constructeurs de la Tour de Babel, surtout lorsqu'on remarque que les premiers versets des deux chapitres VI et XI, par

(1) Nous avons montré ailleurs (*La non-universalité du déluge*, p. 00), à la suite de M. Motais (*Le déluge biblique*, p. 00), que celui que la Vulgate appelle *Cin* (prononcez *Kin*) n'est autre que *Caïn;* et que les *Cinéens* (prononcez *Kinéens*) ne sont autres que les *Caïnites*. Nous n'y reviendrons pas dans ce travail. Il est vrai que des auteurs ignorant l'hébreu ont nié le bien-fondé de cette assimilation. M. l'abbé Thomas (*Les temps primitifs*, t. II, p. 249), dans un ouvrage plus apologétique que scientifique, veut voir les *Cinéens* (nos Caïnites) dans les *Sinéens* du chapitre X de la Genèse. Entre ces deux noms, il n'admet que « cette seule différence que *Cinéens* écrit par un *C* au chapitre XV, s'écrit par un *S* au chapitre X. » Si l'auteur s'était adressé à un hébraïsant, il aurait appris que les *Cinéens* du chapitre XV s'appellent en hébreu *Qinites*, et que saint Jérôme a eu l'intention de faire lire *Qinéens* ou *Kinéens*. Il aurait appris encore que les *Sinéens* sont les habitants de *Sin* dans le Liban, tandis que les *Qinéens* sont les descendants de *Qin*. On comprendra dès lors l'utilité de la connaissance de l'hébreu pour faire de l'exégèse, les livres saints n'ayant pas été composés en français ou en latin.

(2) Nous ne pouvons étendre davantage ici notre démonstration de l'identité des géants avec les Caïnites, et de la survivance de ceux-ci au déluge. Cela demanderait de trop longs développements; d'autant que le travail présent n'est pour ainsi dire qu'un chapitre d'un ouvrage en préparation sur le déluge et les Caïnites.

le style, par la construction, par tout l'ensemble, sont l'œuvre d'une même main, de la main du rédacteur jéhoviste? De plus, ces hommes qui veulent se faire un nom, une réputation (1), comment sont-ils dénommés? — Les « fils de l'humanité », c'est-à-dire les hommes en général.

Et cependant, de même qu'il ressort du récit du chapitre VI que ce sont les belles filles des géants caïnites, — malgré les termes « filles de l'humanité », — dont on raconte l'union : ainsi, dans le récit du chapitre XI, malgré le titre général « fils de l'humanité », on reconnaît un épisode de l'histoire des géants caïnites, « hommes de renom »; comme leur père, toujours en fuite, et toujours cherchant à bâtir des villes.

Lorsqu'on lit rapidement, sans grande attention, les premiers versets du chapitre VI, on est porté à se faire cette réflexion que ce n'est là qu'une forme du mythe païen sur les géants. Ceux-ci auraient eu, comme tout héros, une origine semi-divine; ils seraient le fruit de l'union d'un dieu avec une mortelle, ou d'une déesse avec un mortel. Dans la Bible, on annonce bien l'union d'Anges avec des mortelles, et on s'attend à ce que la conclusion de cette union soit la naissance des géants. Mais il n'en est rien. Le verset 4 vient dire formellement que les géants existaient avant cette union, établissant ainsi une différence entre le mythe païen et le récit biblique. Bien mieux, il laisse entendre que si, cependant, de ces unions il est né des géants, ceux-ci durent leur structure et leur constitution herculéenne, non pas à leurs pères, mais à leurs mères, filles des géants caïnites.

Nous nous trouvons dès lors dans cette impasse inextricable, à savoir : d'une part que, philologiquement, l'expression *benê-Elohim* désigne les Anges, et l'expression *bênoth-hâàdâm*, les femmes en général; d'autre part, que l'étude du texte et du contexte donne aux *bênoth-hâàdâm*, « filles de l'humanité », tous les caractères des femmes caïnites.

Nous nous permettrons cependant une hypothèse. Nous supposerons que la tradition verbale primitive racontait l'union de la race de Seth avec la race de Caïn le maudit. Mais, par leur contact avec les peuples idolâtres, par leur tendance à s'agenouiller aux pieds des faux dieux, les Israélites s'imprégnèrent des idées qui couraient le monde païen. Non contents des récits sur l'origine des choses, transmis par la tradition patriarcale et maintenus dans leur pureté primitive, ils prêtaient volontiers l'oreille aux fables des voisins. Dans celles-ci le merveilleux avait plus de place que chez eux. Il n'y est question que de dieux et de déesses et de leurs amours avec les humains. Tout personnage

(1) Le mot שם (*schem*), dans les deux chapitres, a le sens de nom, renom, réputation.

renommé par sa force, son courage, son audace, portait dans ses veines du sang divin. « Les héros, dit Platon (1), sont des demi-dieux, car ils sont tous nés de l'amour ou d'un dieu pour une mortelle, ou d'une déesse pour un mortel. » Parmi les héros, les géants tenaient le premier rang. On racontait d'eux des choses à faire frémir; et les Israélites n'avaient pas oublié la belle peur qu'éprouvèrent leurs pères, lorsque, sur le point d'entrer en Chanaan, on leur rapporta que les habitants de cette contrée étaient des géants auprès desquels eux ne paraissaient guère plus gros que des sauterelles (2). Ces géants ne pouvaient être des créatures purement humaines; il y avait en eux quelque chose de supérieur à l'homme. Les païens leur donnaient pour auteurs le Ciel et la Terre. Dans leur imagination, fécondée par la fable païenne, les Israélites modifièrent peu à peu en ce sens la tradition patriarcale. Malgré tout, le monothéisme restant le caractère distinctif de leur race, ils s'abstinrent de mettre en cause des dieux ou des déesses; mais les Anges (*benê-elohim*) se substituèrent aux Séthites, et les femmes en général (*benoth-hâadâm*) aux descendants de Caïn : à ces unions des immortels avec les mortelles fut alors attribuée la naissance des géants.

Il y avait ainsi peu à changer pour transformer en mythe le récit primitif. L'écrivain sacré qui, plus tard, vint recueillir les traditions d'Israël pour les fixer par l'écriture, devait autant que possible ménager les idées populaires; de même l'hagiographe breton doit laisser nos saints au milieu de l'auréole de leurs merveilleuses légendes, s'il ne veut froisser les sentiments de foi de nos vieilles populations. Pour les esprits incultes, le mythe, la légende pleine de merveilles, n'est-elle pas plus vraie que la vérité?

En acceptant telle quelle la partie de la légende qui constitue les deux premiers versets du chapitre VI, l'écrivain sacré laissait, il est vrai, supposer l'union d'Anges avec les mortelles. Mais, par les deux versets suivants, il devait rectifier en quelque sorte l'erreur et rétablir la vraie pensée primitive. En effet, dans le verset 3, la seule participation de l'homme au péché est formellement attestée. Quant au verset 4, il est encore plus expressif. Il renverse la fable d'après laquelle les géants seraient nés des unions entre immortels et mortelles, en déclarant que, déjà avant ces mariages illicites, les géants étaient sur la terre. Et alors que, d'après le mythe païen, les géants devaient leur constitution extraordinaire à l'être divin qui fut leur père, l'écrivain sacré,

(1) *Cratyle.*
(2) Nombres, XIII.

nous l'avons vu, laisse entendre que ce n'est pas de leurs pères, les « fils de Dieu », que ces héros tenaient leur force herculéenne, mais de leurs mères, « les filles de l'homme », descendantes des géants caïnites. On arrive ainsi à cette conclusion que, malgré une contradiction apparente dans les termes, il s'agit, au chapitre VI de la Genèse, de l'union des Séthites avec les filles caïnites.

Si, malgré nos efforts pour sauvegarder l'inspiration et la vérité, il se trouvait quelque esprit timoré pour nous reprocher d'admettre même la trace d'un mythe dans la Bible, nous le renverrions au très docte et orthodoxe Dom Calmet. Le savant bénédictin n'hésite pas à déclarer qu'« il n'y a pas d'inconvénient à dire que les auteurs sacrés ont parlé de l'enfer, de l'abîme, du chaos, du royaume d'*Adès*, ou de Pluton, des chaînes des démons, du démon Asmodée lié dans un désert de la haute Égypte, des prisons des géants qui gémissent sous les eaux, *qu'ils en ont parlé suivant les idées populaires, qu'on n'a jamais prétendu soutenir dans la rigueur* (1) ». Nous pourrions encore le renvoyer à S. Ém. le cardinal Meignan qui, tout récemment, vient d'écrire les lignes suivantes : « Il ne faut pas tant chercher dans les premiers chapitres de la Genèse une histoire précise du monde et de l'humanité, que la philosophie religieuse de cette histoire. Certes, nous ne nions pas, dans ces chapitres, les souvenirs de faits historiques conservés par la tradition; mais, en les relatant, l'auteur inspiré n'a point visé à une précision mathématique, il a voulu surtout mettre en relief la doctrine morale qui s'en dégage (2). »

CHAPITRE II

CRITIQUE DES PÈRES.

Sur la question qui nous occupe, les Pères des quatre premiers siècles se divisent, avons-nous vu, en deux camps principaux : ceux qui voient des « Anges » dans les « fils de Dieu », et ceux qui attribuent cette dénomination aux « fils de Seth ».

Les premiers, — et ils sont la grande majorité, — ne discutent pas. Ils ont lu dans les manuscrits grecs : « Anges » ou « Anges de Dieu » ou « Anges du ciel », quelquefois « fils de Dieu », ce qui pour eux revient au même. Ils prennent les mots *ut sonant*. Leur opinion était celle qui avait cours, avant eux, dans le monde juif, comme le

(1) *Comment. sur l'Épître de saint Jude*, vers. 7.
(2) *L'Éden* (dans le *Correspondant* du 25 février 1895).

prouvent la plupart des copies de la traduction des Septante, le livre d'Énoch, et la manière de lire des Juifs Philon et Josèphe. D'ailleurs, exégétiquement, « Anges » est la bonne interprétation de *Benê-Elohim*, « fils de Dieu ».

L'invraisemblance de cette union d'êtres spirituels avec des êtres corporels, qui aurait donné naissance à d'autres êtres, n'apparaissait point aux Pères les plus rapprochés du paganisme. Ils vivaient encore dans cette atmosphère d'idées fausses qui ne devait se purifier que peu à peu, à mesure que le christianisme, comme le soleil aux époques géologiques, prendrait de la croissance et sa forme définitive. Ainsi les fables sur les esprits succubes ou incubes, sur les Faunes et les Sylvains, étaient admises même par des intelligences aussi remarquables que saint Augustin; à tel point que Philastre, adversaire acharné de l'union des Anges, écrivait cependant que « si cela eut lieu autrefois, il est certain que cela n'avait plus lieu maintenant (1) ». C'est à cette invraisemblance, néanmoins, qu'est due la réaction qui tendit à faire voir les « fils de Seth » dans les « fils de Dieu ». La préoccupation philologique ou exégétique n'y fut pour rien. Le seul Père qui eût pu donner une opinion de valeur dans ce sens, saint Jérôme, se taisait prudemment. On dit cependant très haut que « fils de Dieu » ne désignait jamais que des hommes pieux; on mit au défi de trouver un passage où cette expression désignât les Anges. On fit surtout rouler la discussion sur la corporéité de ceux-ci, et sur l'impossibilité pour un esprit supérieur à la chair d'être sujet à des sensations charnelles. D'excellentes choses furent écrites dans ce sens, mais on oublia trop que la question était avant tout exégétique.

Il serait injuste de ne pas reconnaître cependant, au milieu de ces discussions de quatre siècles, l'existence de deux arguments exégétiques. Saint Augustin avait mis le doigt sur le verset qui pouvait aider à la solution du problème des « fils de Dieu ». Il s'agit non des anges, mais des hommes, dit-il, puisqu'il est écrit : « Mon esprit ne demeurera pas toujours dans ces hommes, parce qu'ils sont chair. » C'est la traduction du saint docteur. Cependant, conservant aux versets précédents le mot « Anges », il argumente sur le tout comme il suit : « Ce sont des hommes par nature et des Anges et fils de Dieu par la grâce. » En passant ainsi du sens naturel au sens surnaturel, l'évêque d'Hippone s'éloignait de la solution. Avec plus de perspicacité, Théodoret discuta le même verset : « Mon esprit ne demeurera pas toujours

(1) Nous n'indiquerons plus les ouvrages des Pères d'où sont tirées les citations; toutes les indications ont été faites au chapitre II de la première partie.

dans ces hommes, parce qu'ils sont chair, et leurs jours seront de cent vingt ans. » Les hommes et la nature corporelle et mortelle y sont clairement désignés, remarque-t-il, tandis que les Anges sont d'une nature incorporelle et immortelle. L'argumentation de Théodoret devient encore plus serrée, lorsqu'il tire de l'hypothèse de l'union charnelle des Anges la conséquence suivante : « Admettons que les Anges aient forniqué sur la terre, qu'arrive-t-il? C'est que les hommes non seulement sont gravement injuriés par les Anges dans leurs filles; mais, de plus, qu'ils ont à subir une non moins grande injustice de la part de Dieu qui les punit pour les fautes commises par ces Anges voluptueux. » L'argument est excellent. Nous-même en avons usé dans le chapitre précédent. Il est bien certain que s'il se fût agi d'Anges, le narrateur n'eût pas manqué d'indiquer, en même temps que celui des humains, le châtiment qui leur avait été réservé. Mais non; l'homme seul est accusé, et accusé de se laisser aller à ses instincts sensuels. Il ne peut donc être question d'Anges. Encore une fois, ce raisonnement, appuyé sur un texte très clair, est irréfutable.

Cependant cela ne change rien au sens du mot *benè-Elohim*, « fils de Dieu », lequel, malgré tout, n'en continue pas moins de désigner les « Anges ». Que conclure dès lors, sinon qu'il y a contradiction dans le récit, et conséquemment altération?

*
* *

En vain les Pères pressent-ils l'expression « fils de Dieu » pour lui faire signifier autre chose que « Anges ». Le texte qu'ils torturent le plus pour arriver à cette fin est le verset 26 du chapitre II de la Genèse, ainsi conçu dans l'hébreu : « A Seth aussi naquit un fils et il l'appela du nom d'Énos. Alors on commença à appeler (ou invoquer) par le nom Jéhovah ». Cette expression « appeler par le nom Jéhovah », se retrouve souvent dans la vie des patriarches. A chaque fois que l'un d'eux élève un autel, on dit toujours : « Et il appela par le nom Jéhovah (1) ». Il est évident que cette manière de dire équivaut à celle-ci : « Et il invoqua Dieu sous le nom Jéhovah ». Le verset que nous soumettons à l'examen ne signifierait donc rien autre chose si ce n'est que, à l'époque d'Énos, « on commença à invoquer, à prier Dieu sous le nom Jéhovah ». En d'autres termes, avant Énos, on n'usait pas de cette dénomination de la divinité; c'est à partir de ce patriarche que commença la connaissance du nom et du culte de

(1) Gen. XII, 8; XIII, 4; XXI, 33; XXVI, 25.

Jéhovah (1). Cette interprétation semble la plus naturelle et la plus généralement admise.

Voyons maintenant comment certains Pères partent de ce verset pour établir que par *benê-Elohim*, « fils de Dieu », l'auteur entend les descendants de Seth. « Seth et Enos, écrit saint Césaire, commençèrent à être déifiés dans ces temps; parce que, comme le dit l'Écriture : *Seth, le premier, commença à invoquer Dieu*. De même le Seigneur dit à Moyse : *Je t'ai constitué Dieu pour Pharaon*. Il est donc juste de voir les fils de Seth et d'Énos dans les fils de Dieu. » Cette supposition étrange que le verset en question proclame la déification de Seth et surtout d'Énos, n'est pas particulière à saint Césaire. Saint Cyrille d'Alexandrie lisant qu'Énos « espéra (2) être nommé du nom de Dieu », concluait de cette mauvaise traduction que ce patriarche fut considéré comme Dieu par ses contemporains, et que c'est pourquoi ses descendants furent appelés « fils de Dieu ». Pour expliquer ces « fils de Dieu », Théodoret adopte l'interprétation non justifiée d'Aquila : « Alors on commença à être appelé du nom du Seigneur ». Ce qui voudrait dire, d'après Aquila, qu'Énos, à cause de sa piété, reçut le premier une dénomination divine et fut appelé Dieu par sa parenté. D'où le nom de « fils de Dieu », porté, dit Théodoret, par ses descendants, comme nous, nous sommes appelés Chrétiens du nom du Christ.

Vraiment on ne peut rêver rien de plus faible que cette exégèse et ces raisonnements. Les besoins d'une cause rendent aveugles et obscurcissent les textes les plus clairs.

Si le verset : « Et on commença par appeler par le nom Jéhovah », s'entendait dans ce sens qu'on donna aux descendants de Seth et d'Énos le nom de « fils de Dieu », ce n'est pas *benê-Elohim* qu'on les eût appelés, mais *benê-Jehovah*, « fils de Jéhovah ». Alors Énos aurait été appelé, non pas Dieu, mais Jéhovah. Énos, ce serait Jéhovah! Jéhovah, ce serait Énos ! Jamais un Père hébraïsant, un saint Jérôme, n'aurait avancé une telle hérésie. Mais nous comprenons les tortures de ces interprètes, ignorant la langue hébraïque : à toutes forces, il tenaient à justifier leur manière de voir. Ils voyaient juste, lorsqu'ils interprétaient « fils de Dieu » par « fils de Seth », et « filles de l'homme » par « filles de Caïn ». C'est cela qu'il faut lire, mais ce n'est pas cela qui est écrit. Il fallait rétablir le récit dans son état premier;

(1) Voir mon article sur la *Révélation du nom divin Jéhovah*, dans la *Revue biblique* d'avril 1894, p. 00.

(2) Les Septante ont traduit par *espérer* au lieu de par *commencer ;* l'erreur vient de ce qu'ils ont fait dériver הוחל de יחל « espérer », au lieu de חלל, « commencer ».

faire disparaître aussi bien les *Benê-Elohim* ou « Anges », que les *benoth-hâdâm* ou « filles de l'humanité » ; substituer à l'union de la race angélique avec la race humaine, l'union des deux branches de cette dernière, c'est-à-dire de la descendance de Caïn avec la descendance de Seth. Cette solution aurait supposé non seulement la connaissance de la langue hébraïque, mais encore une étude philologique et exégétique des plus minutieuses.

Seul de tous les Pères appelés en témoignage, saint Jérôme était à même d'accomplir un tel travail : il savait bien ce que disait le texte ; il n'ignorait pas que ceux qui traduisaient « fils de Dieu » par « fils de Seth » erraient loin de la vérité. Mais, tourmenté par ce que le texte lui montrait si clairement ; effrayé par la vue du mythe qui semblait s'être insinué dans les Livres saints, comme dans les œuvres du paganisme ; n'apercevant pas de solution immédiate : dans sa sagesse, il préféra se taire et laisser au temps le soin de mûrir et d'élucider cette délicate question.

En résumé, pendant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne, la grande majorité des Pères et écrivains ecclésiastiques admirent des Anges au chapitre VI de la Genèse, parce que le texte est absolument catégorique sur ce point. Quelques-uns des auteurs de ces premiers siècles et la presque unanimité des écrivains des siècles suivants refusèrent de reconnaître cette union des Anges, à cause de son invraisemblance. Mais il ne s'en trouva aucun à faire œuvre d'exégèse et de critique.

CHAPITRE III

CRITIQUE DU « LIVRE D'ÉNOCH ».

Le *Livre d'Énoch* a été composé, dit-on, vers le second siècle avant Jésus-Christ. On appuie cette opinion sur diverses raisons, telles que le style de cet écrit, les idées qui y sont émises et les citations qui en sont faites par les auteurs anciens. Nous avons vu que les Pères des premiers siècles en avaient une entière connaissance et que, même avant eux, saint Jude le citait. De plus, on apporte le témoignage de l'antique livre juif appelé *Zohar*, qui contient l'éloge du *Livre d'Énoch* (1). D'après Eusèbe (2), Alexandre Polyhistor atteste que Eupolemus a parlé de l'œuvre d'Énoch et qu'il attribue l'invention de l'as-

(1) Fabricius, *Codex pseudepig. Vet. Testam.*, p. 200 et 202.
(2) *Préparat. évang.*, lib. IX, c. XVII.

trologie à ce patriarche. Or, Alexandre Polyhistor écrivait un siècle avant la naissance du Christ, ce qui remet Eupolemus à une date encore plus ancienne (1). S'il y a, pour ainsi dire, unanimité à fixer la composition du *Livre d'Énoch* aux siècles qui précédèrent le christianisme, il y a la même unanimité à reconnaître que toutes les parties de l'ouvrage ne sont pas de la même date, que des remaniements postérieurs ont modifié la première rédaction. Mais la partie à laquelle on attribue le caractère le plus ancien est précisément celle qui nous intéresse, c'est-à-dire celle qui traite de la chute des Anges.

Maintenant, comment expliquer cette production apocalyptique qui a exercé une si considérable influence sur les idées des premiers chrétiens et qui pendant de longs siècles, ensuite, a eu une réelle autorité dans l'Église d'Orient? Nous ne nous demanderons pas si vraiment le patriarche antédiluvien Énoch est pour quelque chose dans l'écrit qu'on lui attribue. Quelques Pères, Tertullien entre autres, l'ont cru; mais cette croyance est sans fondement. Tout au plus pourrait-on admettre que, dans les temps très anciens, on attribua au patriarche Énoch certaines paroles pleines de sens et de piété, comme seraient les paroles citées par saint Jude. Un mot seulement dans ce genre, apporté par la tradition, aurait suffi pour servir de noyau à une œuvre aussi complexe que le *Livre d'Énoch*. Mais le mystère qui entoure la disparition d'Énoch suffisait seul pour mettre en effervescence l'imagination d'un auteur à l'esprit apocalyptique, surtout alors que cette imagination pouvait puiser de nombreux aliments dans la Bible même.

Il est écrit que le patriarche antédiluvien Énoch, fils de Jared, marcha avec Dieu sur la terre, et que, après avoir marché avec Dieu pendant 365 ans, il ne parut plus, parce que Dieu le prit (2). Que peut signifier cette étrange manière de dire qui n'est répétée pour aucun autre patriarche? Telle l'auteur dut se poser la question. Il faut que, à l'époque d'Énoch, — c'est la réflexion qui, la première, se présente à l'esprit, — l'humanité fût bien corrompue, fût bien éloignée de la voie de Dieu pour qu'on citât, comme une chose merveilleuse, la vie droite et toute en Dieu du patriarche Énoch. Alors l'écrivain fouille la Bible et met en œuvre son imagination, pour se représenter cette corruption. Enfin il a trouvé. Dans la Genèse même, il lit la cause qui détourna le monde de la voie par laquelle on marche devant le Seigneur. Il s'agit de l'union des fils de Dieu et des filles de

(1) Grabe, *In notis spicileg. Patrum*, t. I; Fabricius, *Cod. pseudopig.* p. 202.
(2) Gen. v, 22-24.

l'homme. Mais, Hébreu, cet écrivain interprète le texte hébreu comme on l'interprétait à son époque, comme l'interprétèrent les soixante-dix traducteurs alexandrins. Au commencement de son récit sur la chute des Anges, il traduira donc, dans le sens reçu, les premiers versets du chapitre VI de la Genèse, et racontera l'union des « Anges, fils du ciel (1) » avec les filles de l'homme. Pour lui, comme pour ses compatriotes juifs, *benê-Elohim* ne peut avoir qu'un sens, « Anges », et ne peut en aucune façon désigner les fils de Seth.

A son imagination maintenant de broder autour de ce fait. Comment ces Anges descendirent-ils de leur demeure céleste pour accomplir leur misérable projet? Dans la Bible encore, l'auteur croira trouver la réponse à cette question : il y montrera la trace de la descente et des exécrations des Anges pécheurs. « Ils étaient au nombre de deux cents, écrit-il, qui, au temps de Jared, descendirent sur le sommet de la montagne d'Hermoniim, et on a appelé cette montagne Hermon, parce que c'est là que les Anges jurèrent et s'engagèrent réciproquement par des exécrations. »

C'est faire, on va le reconnaître, un singulier abus des noms *Jared* et *Hermon*. Parce que le premier, nom du père d'Énoch, vient de la racine *Iârad* qui signifie « descendre », notre apocryphe en a pris occasion pour raconter une « descente » d'Anges, dans les jours de ce patriarche, et conséquemment pour laisser entendre que c'est en souvenir de cet événement que le père d'Énoch a été appelé Jared. On ne comprend guère comment ce patriarche porterait un nom qui rappelât un événement auquel il n'a pas personnellement pris part : le « descendu », c'est ce que veut dire « Jared » ; mais, d'après l'auteur du *Livre d'Énoch*, ce seraient les Anges et non lui qui seraient descendus. On voit le défaut de l'argumentation. Aussi, tout en reconnaissant la légitimité de l'étymologie, nous voulons y trouver l'indication, non pas d'une descente physique, mais d'une descente, d'un rabaissement, d'une dégénération, d'une dégradation dans l'ordre moral (2). Énoch, fils de Jared, « marcha avec Dieu » ; ce qui, à cette époque, était chose inouïe. Si son père a mérité la dénomination de « Jared », c'est-à-dire de « tombé, dégénéré », c'est, sans doute, qu'il a donné à sa race l'exemple de la dégradation, de l'avilissement, en s'unissant à la race maudite de Caïn. La descente des Anges n'a rien à voir ici.

Il n'est pas moins intéressant de rechercher la raison pour laquelle

(1) Ἄγγελοι υἱοὶ οὐρανοῦ.

(2) Dans ce sens, le verbe *Jârad* (ירד) est employé, par exemple : Deut. XXVIII, 43; Jérem. XLVIII, 18; Lament. I, 9.

ce même auteur a choisi le mont Hermon pour en faire le lieu de descente des Anges.

A l'entendre, ce serait à la suite de ce prétendu événement et des exécrations qu'y prononcèrent les anges, que cette montagne reçut le nom de « Hermon », c'est-à-dire d' « anathème ».

Là ne serait cependant pas le sens du mot « Hermon », d'après Gésénius et autres hébraïsants. Ce nom indiquerait un pic élevé de montagne (1); ce que rend d'ailleurs parfaitement son appellation arabe actuelle : *Djebel-ech-Cheikh*, c'est-à-dire « roi des montagnes ». « Le nom de Hermon que les Israélites avaient l'habitude d'employer..., dérivait, — écrit Victor Guérin, — de l'altitude et de la masse imposante de ce mont (2). » C'est que le Hermon est la plus haute montagne de la Palestine : son sommet couvert de neige s'élève à 2.800 mètres au-dessus de la Méditerranée. Le pluriel « Hermonïm » qu'emploie le Psalmiste (3), s'explique par les différents pics, d'altitudes diverses, dont se compose le Hermon.

Comment l'auteur du *Livre d'Énoch* a-t-il pu donner à ce mont le sens d'« anathème », qui ne semble pas connu de nos orientalistes ? Il n'y a à cela qu'une explication. C'est que cet écrivain aura attribué l'origine du nom « Hermon » au mot hébreu « Herem », qui indique une chose vouée à l'anathème. C'est aussi, il faut le dire, le sens que saint Jérôme (4) et saint Hilaire (5) ont adopté à la suite et peut-être sous l'influence du *Livre d'Énoch*. Admettons donc que le mont Hermon serait ainsi appelé, parce que ce mont était voué à l'anathème, c'est-à-dire un lieu maudit, et cherchons s'il ne justifierait pas ce nom autrement que par l'acte attribué aux Anges, d'après l'écrit dit d'Énoch.

Nous voyons dans la Bible que le Hermon portait aussi le nom de *Baal-Hermon* (6). On en est déjà induit à supposer que ce lieu était consacré au culte d'une divinité païenne. Mais de l'hypothèse on passe à la certitude, lorsqu'on entend les auteurs de différentes époques raconter ce qu'ils ont vu ou appris concernant cette reine des monta-

(1) Gésénius, *Thesaurus :* « Prominens montis vertex ». — Smith, *Dictionary of the Bible :* « A lofty prominent peak. »

(2) Victor Guérin, *La Terre Sainte.*

(3) Ps. XLII, 7.

(4) Hermon in lingua nostra interpretatur, ἀνάθημα, hoc est condemnatio. — *In Psalm.* CXXXII.

(5) Hermon autem est mons in Phoenice, cujus interpretatio anathema est : quod enim nobiscum anathema nuncupatur, id hebraice Hermon dicitur. — *In* CXXXIII *Psalm.*

(6) Jug. III, 3; I Paral. V, 23.

gnes de Chanaan. Sur son sommet, d'après saint Jérôme (1), était un temple célèbre que vénéraient les païens de Panéas et du Liban. « Aujourd'hui encore, affirmait à la même époque saint Hilaire, les païens honorent cette montagne d'un culte profane, et, en en faisant le siège de cette superstition impie, ils justifient l'interprétation de son nom, qui est anathème (2). »

C'est bien avant le quatrième siècle de notre ère, bien avant l'entrée des Israélites en Chanaan, que la superstition s'était emparée du Hermon pour en faire hommage aux faux dieux. Le nom de Baal-Hermon indique assez quelle divinité chananéenne était honorée sur cette montagne qui faisait partie des domaines de Og, le roi géant chananéen (3). De nombreux temples couvraient les flancs de la montagne, orientés vers le sommet comme vers le lieu très saint (4). Là, en effet, sur le plateau qui domine la Méditerranée de 2.800 mètres, se trouvait comme le saint des saints de la religion de Baal.

Laissons à Victor Guérin le soin de nous en donner la description : « Les ruines qui couronnent le sommet où nous sommes, — écrivait l'éminent géographe de la Terre Sainte, — consistent en une grande enceinte circulaire dont les arasements seuls sont visibles ; elle avait été bâtie en belles pierres de taille, les unes complètement aplanies, les autres légèrement relevées en bossage, et environnait un cône tronqué et rocheux dont les flancs ont été jadis exploités comme carrière, et au centre duquel a été creusée une sorte de chambre à ciel ouvert qui est probablement un sanctuaire païen d'une époque très reculée. Là, sans doute, était primitivement adoré le dieu Baal, ou peut-être la montagne elle-même, divinisée et confondue avec la divinité, dont le nom était quelquefois accolé au sien, comme le prouve la signification de Baal-Hermon par laquelle la Bible la signale en deux passages. Cet endroit, en effet, est l'un des points culminants du Djebel-ech-Cheikh. A l'angle sud-ouest de ce même cône, gisent sur le sol les débris renversés d'un temple construit avec des blocs d'un bel appareil, et qui doit être celui dont parle saint Jérôme, comme étant encore en honneur de son temps, parmi les païens. Ce cône, ce temple et l'enceinte circulaire qui les enferme étaient jadis, comme

(1) Hermon, mons Amorrhaeorum... diciturque in vertice ejus insigne templum, quod ab ethnicis cultui habetur e regione Paneadis et Libani. — *Onomasticon*, cité par V. Guerin, p. 370.

(2) Certe hodie gentes montem hunc profana religione venerantur : et interpretationem nominis sui, quod est anathema, ipsa illa impiae superstitionis sede testantur. — *In* CXXII *Psalm.*

(3) Jos. XII, 5.

(4) *Dictionary of the Bible*, au mot « Hermon ».

maintenant, ensevelis sous une épaisse couche de neige pendant les trois quarts au moins de l'année, et c'était là le haut lieu le plus élevé et de l'accès le plus difficile que devaient fréquenter les anciens Chananéens (1). »

On comprend dès lors pourquoi ce mont était considéré comme un lieu maudit, comme un lieu condamné et objet de tous les anathèmes de la part d'un peuple monothéiste ; pourquoi, en un mot, cette montagne était appelée Hermon. Quel meilleur lieu pouvait choisir le compositeur du *Livre d'Énoch,* que ce mont maudit pour y mettre en scène des Anges en révolte dont les exécrations pouvaient, en quelque sorte, expliquer le nom de cette montagne? D'ailleurs l'altitude de celle-ci se prêtait mieux pour faire admettre, parmi le peuple, que c'était sur ce sommet, qui plongeait dans les cieux, que s'était effectuée la prétendue descente de ces fils de Dieu. Que de légendes nées ainsi du besoin d'expliquer un nom! L'imagination de l'auteur de notre apocalypse était, on le voit, active et prompte à saisir dans la Bible même, le moindre fait qui pût donner à son récit un semblant de vérité.

*
* *

Sur la question des géants, le *Livre d'Énoch* diffère de la Genèse. D'après celle-ci, avant l'union des « fils de Dieu » avec les « filles de l'homme », il y avait des géants sur la terre. Nous avons indiqué la conséquence qui en résulte. D'après le récit d'Énoch, c'est uniquement à cette union, et par suite du caractère surhumain des pères, qu'est due la naissance des géants. La version donnée par le Syncelle contient, sur la génération des géants, un passage qui montre bien cette différence de point de vue entre l'écrivain sacré et l'écrivain mythologique. Quoique ce passage ne se trouve pas dans la version de Gizèh, il est cependant considéré comme appartenant au texte primitif.

« Dans la mille cent soixante-dixième année du monde, ils (les Vigilants) (2) prirent pour eux des femmes et forniquèrent jusqu'au déluge. Et ils engendrèrent trois générations : d'abord les grands géants ; puis les géants engendrèrent les Naphilim, et aux Naphilim naquirent les Eliuds. Et ils étaient démesurés dans leur taille. »

Peut-on se représenter autrement les géants que comme des ogres

(1) Victor Guérin, *La Terre Sainte*, Paris, in-f°, 1882, p. 370.

(2) Nous croyons avoir déjà dit que par *Vigilants* ou *Egrégores* on désignait les Anges dont nous nous occupons, parce qu'ils étaient chargés de *veiller* sur la terre et sur les humains

qui dévorent tout ce qui les approche? Nous avons déjà rappelé la frayeur qu'éprouvèrent les Israélites lorsqu'on leur apprit qu'auprès des géants de Chanaan, ils étaient comme des sauterelles. Aussi le faux Énoch rend bien, dans sa description des excès des géants, l'idée qu'on se faisait dans le peuple de ces Gargantuas.

Tout naturellement, ce sont les Anges rebelles qu'il convenait de rendre responsables de tout mal et, en même temps, de toute connaissance funeste. Aussi est-ce à ces intelligences, pour lesquels rien dans la nature ne pouvait être caché, qu'on devait attribuer la révélation des mystères scientifiques, spécialement de ceux qui pouvaient devenir entre les mains des hommes des causes ou des occasions de pécher : tels que les ornements qui servent à la femme d'attraits perfides, et les poisons ou incantations qui, avec les glaives, jettent la mort dans l'humanité. Anciens habitants des hauteurs célestes, c'était d'eux seuls, qu'il fallait encore attendre des renseignements sur les astres que le paganisme considéra comme autant de dieux. N'attribue-t-on pas aussi aux Titans, ces géants, fils du Ciel, des découvertes précieuses dont ils dotèrent l'humanité? On reconnaît la parenté de ces légendes.

*
* *

L'idée que les mauvais Anges ont été liés dans le désert, n'est pas propre au *Livre d'Énoch*. Ce même archange Raphaël qui reçut l'ordre de lier le mauvais ange Azaël et de le reléguer au désert, nous le voyons également, dans le *Livre de Tobie*, saisir l'esprit mauvais qui, par jalousie, se préparait à tuer Tobie, fiancé de Sara, et l'enchaîner dans le désert de la Haute-Égypte (1). C'est encore dans les déserts que Jésus-Christ nous montre errant et cherchant en vain le repos, l'esprit immonde (2). Il faut remonter au Lévitique pour constater l'existence de cette croyance chez les Juifs. Lorsque le bouc-émissaire est chargé de tous les péchés d'Israël, c'est, d'après le texte hébreu, vers le désert où demeure Azazel, — qui semble le même que l'Azaël d'Enoch, — qu'il est dirigé. A Jéhovah, la victime sainte; au mauvais esprit, à Azazel, l'animal impur (3).

Il y avait donc en Israël une croyance à une chute primitive des Anges, peut-être racontée dans des ouvrages aujourd'hui perdus, mais dont il est resté des traces ici et là dans les Livres saints; chute

(1) Tobie, VIII, 3.
(2) Matthieu, XII, 43.
(3) Lévitiq. XVI.

à laquelle Jésus-Christ fait allusion dans les Évangiles, et dont la tradition s'est perpétuée dans l'Église catholique. Mais, dénaturée par l'imagination populaire, elle dut recevoir cette nouvelle forme, forme absolument mythologique, sous laquelle l'a présentée l'auteur du *Livre d'Énoch.*

Cette composition apocalyptique tire donc son inspiration tant de certains faits racontés dans la Bible, que de fables appartenant à la mythologie païenne. Mais son point de départ vient de l'idée populaire qui avait fait mettre en scène les Anges dans le chapitre VI de la Genèse.

CHAPITRE IV

CRITIQUE DES ÉPITRES DE SAINT JUDE ET DE SAINT PIERRE.

Saint Jude a connu le *Livre d'Énoch;* c'est incontestable. D'ailleurs ce n'est pas le seul ouvrage apocryphe qui ait laissé des traces dans son épître. Mais parce qu'un écrivain sacré cite un passage d'un livre apocryphe, il n'en résulte nullement que ce livre doive être considéré comme sacré. C'est l'opinion de saint Jérôme. Il répondait aux critiques qui voulaient voir dans les emprunts faits par saint Paul à certains auteurs profanes, une approbation donnée à leur ouvrage : « Alors il faudrait recevoir parmi les Écritures de l'Église le livre apocryphe d'Énoch, en faveur duquel l'apôtre Jude a témoigné, et aussi tant d'autres apocryphes dont l'apôtre Paul a parlé (1). » Nous avons vu dans sa lettre à Læta qu'il ne déconseillait pas la lecture des apocryphes, dans lesquels se trouvent d'excellentes choses. Certainement, parmi ces excellentes choses, il faut compter le passage cité par saint Jude.

Nous avons reconnu que certains termes de la condamnation des Anges dans l'apôtre sont les mêmes que dans le *Livre d'Énoch.* Cependant les raisons données par saint Jude de cette condamnation sont-elles les mêmes que celles de l'ouvrage apocryphe? On sait que celui-ci apporte comme raison la fornication des Anges avec les filles de l'homme. Nous croyons pouvoir dire que dans l'épître catholique, il en est tout autrement. L'apôtre veut mettre les chrétiens en garde contre les hommes impies « dont la condamnation est écrite depuis longtemps ». Or, voici les faits anciens qui justifient cette condamnation :

(1) Qui autem putant totum librum debere sequi eum qui libri parte usus sit, videntur mihi et apocryphum Enochi, de quo apostolus Judas in epistola sua testimonium posuit; inter Ecclesiae scripturas recipere; et multa alia quae apostolus Paulus de reconditis est locutus? — *In epist. ad Titum*, cap. I, v. 12.

Je veux vous rappeler des choses que vous n'ignorez pas :

1° Que Jésus ayant délivré le peuple de la terre d'Égypte fit, dans une autre occasion, périr les incrédules;

2° Que les Anges qui ne conservèrent pas leur dignité, mais délaissèrent leur demeure, Dieu les a réservés, sous les tenèbres, dans des chaînes éternelles, pour le jugement du grand jour;

3° Également que Sodome et Gomorrhe, et les villes voisines qui forniquèrent de la même manière, et commirent des péchés contre nature (*carnem alteram*), sont données comme exemple, en ce qu'elles souffrent la peine du feu éternel :

(*Conclusion.*) De même ces impies souillent la chair, méprisent la domination du Seigneur (κυριότητα), et blasphèment la majesté. »

On a prétendu, Reuss (1) entre autres, que saint Jude, dans ce passage, attribue aux Anges le péché de luxure. C'est sur le verset concernant Sodome et Gomorrhe qu'on appuie cette opinion. Il s'agit donc d'en bien fixer le sens. Le texte de la Vulgate a passé le mot sur lequel porte la discussion et qui se trouve dans toutes les éditions grecques. La Vulgate dit, en effet : *Sicut Sodoma et Gomorrha et finitimæ civitates simili modo exfornicatæ* : « De même Sodome et Gomorrhe et les cités voisines qui forniquèrent de la même manière. » De son côté, le texte grec s'exprime ainsi : ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον ΤΟΥΤΟΙΣ τρόπον ἐκπορνεύσασαι : « Également Sodome et Gomorrhe et les villes d'alentour qui forniquèrent de la même manière qu'EUX. » « Τούτοις », *eux*, c'est-à-dire les Anges du verset précédent, dit-on. Et le péché des villes de la Pentapole ayant été la fornication, on en conclut que saint Jude reconnaît que ce fut là aussi le péché des Anges.

Si encore, au lieu de « τούτοις », *eux*, il y avait le féminin « ταύταις », *elles*, on pourrait admettre que ce mot se rapportât à Sodome et à Gomorrhe; mais il n'en est rien : c'est le masculin et non le féminin que l'écrivain sacré a employé.

Ceux qui raisonnent ainsi ignorent sans doute que *Sodoma* et *Gomorrha* sont, non pas du genre féminin, mais du genre neutre, comme d'ailleurs beaucoup d'autres villes, v. g. *Hierosolyma*. Or « Τούτοις » étant aussi bien la forme neutre que la forme masculine, représente, dans le cas actuel, la forme neutre et se rapporte à Sodome et à Gomorrhe et non aux Anges (2). De sorte que le sens est : Sodome et Gomorrhe et les villes d'alentour qui forniquèrent comme *eux*, c'est-à-dire comme Sodome et Gomorrhe.

(1) *Les Épîtres catholiques : L'épître de saint Jude.*

(2) Illud τούτοις referendum est ad voces Σόδομα et Gomorrha : quæ et plurali numero, et neutro genere efferuntur, ut *Hierosolyma* et plurium aliarum civitatum nomina... — Pricaeus, in *Criticis sacris*. t. VIII, *Annotat. in Epist. Judae*, col. 322.

D'ailleurs un coup d'œil sur tout le passage cité de saint Jude suffit pour montrer que le péché des Anges, d'après l'épître, fut autre chose qu'un péché de luxure. Reuss et autres prétendent que le but de saint Jude est de donner trois exemples historiques de ce péché de luxure où les coupables reçurent leur châtiment. C'est inexact. En réalité, l'apôtre donne en exemple trois sortes de péché qui ont attiré dans le passé la vengeance de Dieu, et qui sont les mêmes que les trois sortes de péché dont saint Jude accuse les impies de son temps, à savoir, en commençant par la fin : 1° le blasphème de la majesté divine ; 2° le mépris de la domination du Seigneur ; 3° la souillure de la chair.

Si nous avons fait cette énumération en commençant par le dernier péché, c'est que saint Jude dans sa conclusion donne la série des péchés dans l'ordre inverse des exemples : le premier péché, d'après l'épître, se rapporte ainsi au dernier exemple, et le dernier péché au premier exemple. Ainsi rétablis dans l'ordre direct, on comprendra mieux notre démonstration.

Le *premier fait* cité par saint Jude est une allusion à la scène racontée au chapitre XIV des Nombres. Les explorateurs envoyés à Chanaan rapportèrent que ce pays était peuplé de géants. Les Israélites effrayés murmurèrent contre Moyse et Aaron, ne voulant pas se fier dans la parole du Seigneur. « Plût à Dieu, disaient-ils, que nous fussions morts en Égypte ou dans ce désert (1). » — « Il vous arrivera ce que vous demandez, dit alors le Seigneur, vos cadavres tomberont dans ce désert (2). » En effet, tous, moins Caleb et Josué, périrent dans le désert, à cause de leur incrédulité. Saint Jude compare donc les faux docteurs de son temps à ces Israélites, parce que, comme eux, ils « blasphémaient la majesté de Dieu », dans leur incrédulité.

Le *second fait* concerne le péché des Anges. Ceux-ci sont accusés de n'avoir pas conservé leur dignité, d'avoir délaissé leur demeure. Cette faute correspond à celle dont saint Jude accuse en second lieu les impies : le mépris de la domination du Seigneur.

On serait alors en présence de la vraie théorie catholique sur la chute des Anges, lesquels auraient péché par orgueil, se seraient révoltés contre le Seigneur et auraient essayé de se soustraire à sa domination.

Enfin, le *troisième fait,* qui rappelle les immoralités des villes de la Pentapole, concorde avec cet autre péché des impies : la souillure de la chair. Ainsi s'explique d'une façon toute naturelle le passage de l'épître de saint Jude.

(1) Nombres, XIV, 2.
(2) *Ibid.*, XIV, 28, 29.

La luxure n'est donc pas, d'après saint Jude, le péché qui a causé la chute des Anges ; ce serait l'orgueil, la révolte contre la domination du Seigneur (κυριότητα). Cela est d'ailleurs conforme à l'enseignement de saint Paul. Écrivant à Timothée (I Tim. III, 6) à propos du choix des dignitaires de l'Église, il disait : *Que ce ne soit pas un néophyte, de peur que, gonflé d'orgueil, il ne tombe dans le péche du démon* (κρῖμα τοῦ διαβόλου). Ce qui suggère à saint Jérôme cette conclusion, qu'on ne peut se refuser d'admettre, à savoir, que le crime et la perte du démon furent son orgueil, son arrogance (1).

En résumé, si saint Jude et l'auteur du *Livre d'Énoch* adoptent pour les Anges le même genre de condamnation, ils diffèrent sur les causes de cette condamnation. Il faut croire, comme nous l'avons dit, à une tradition sur le péché primitif des Anges, dont l'un et l'autre se seraient inspirés. Saint Jude aurait rapporté exactement la tradition concernant les peines infligées et le caractère du péché, c'est-à-dire l'orgueil. L'auteur de l'écrit d'Énoch se serait contenté de retenir la condamnation qu'il aurait coulée dans son récit avec des détails propres à son imagination ; et, à la véritable faute, il aurait substitué les conceptions mythologiques que lui inspirait le recit altéré de la Genèse.

On aura remarqué que le même apôtre fait allusion à un autre livre apocryphe, connu sous le nom d'*Assomption de Moïse*.

Lorsque l'archange Michel, dit-il, discutait avec le démon au sujet du corps de Moyse, il n'osa pas porter un jugement blasphématoire, mais il dit : « Que le Seigneur te reprenne. » Ce n'est pas là vouloir donner de l'autorité à un livre apocryphe, mais c'est lui emprunter des pensées très louables que l'auteur apocryphe lui-même a souvent puisées dans des livres inspirés ou dans de saintes et vénérables traditions. Par exemple, ce mot que l'auteur de l'*Assomption de Moïse* met dans la bouche de l'archange saint Michel contre le démon, semble emprunté au livre du prophète Zacharie (III, 6), dans lequel on entend l'ange de Jéhovah adresser cette parole à Satan : *Increpet tibi Deus*.

De telle sorte que l'on pourrait dire avec Dom Ceillier (2) : « Quoique le *Livre d'Énoch* et celui de l'*Assomption de Moïse* fussent dès le temps des Apôtres regardés comme apocryphes, il pouvait néanmoins y avoir des choses qui venaient de Dieu ; et la lumière du Saint-Esprit a pu faire discerner à saint Jude ce qui en venait effectivement de ce que

(1) Judicium autem et ruina diaboli, nulli dubium quin arrogantia sit.
(2) *Hist. gén. des Auteurs ecclésiastiq.* (Paris, 1729), t. I, p. 454.

d'autres y avaient ajouté. D'ailleurs saint Jude pouvait avoir appris par tradition ce qu'il dit d'Énoch, et de la dispute de saint Michel avec le diable, comme on croit que saint Paul avait su par tradition les noms de Jannès et Mambrès. »

Le chapitre II de la deuxième épître de saint Pierre a le même but que l'épître de saint Jude : préserver les fidèles contre les faux docteurs et les impies de l'époque. Le plan, à première vue, semble également le même; mais à y bien regarder, on reconnaîtra que si saint Jude est plus serré dans son argumentation, saint Pierre est plus abondant, mais aussi moins suivi et moins net.

Saint Jude avait cherché trois exemples historiques qui pussent peindre les trois défauts des impies de son temps; il était descendu même jusque dans l'histoire des Israélites pour prendre un exemple qui était nécessaire à son parallèle.

Dans l'épître de saint Pierre, on ne trouve pas la même préoccupation; l'auteur a recherché dans les temps primitifs les exemples des plus terribles châtiments, sans se préoccuper du genre de faute qui les a provoqués. Mais il est une préoccupation à laquelle il s'est astreint : il a suivi dans les faits qu'il cite l'ordre chronologique, ce qui ne se trouve pas dans saint Jude.

Voici les exemples qu'il apporte : 1° les Anges pécheurs : 2° le monde primitif puni par le déluge; 3° Sodome et Gomorrhe. De cette énumération, il ressort déjà que l'on commet une grosse erreur en prétendant que cette épître présente le déluge comme une conséquence du péché des Anges (1). Il est au contraire remarquable que le cas des Anges soit absolument mis en dehors de la catastrophe diluvienne. De la manière que sont présentés ces trois faits, on ne peut voir entre eux la moindre dépendance. Le cas des Anges est aussi indépendant du cas du déluge, que le cas de Sodome et de Gomorrhe est indépendant des deux autres.

Nous sommes donc en présence d'une affirmation entièrement défavorable à la croyance qui fait du mariage des Anges la cause du déluge.

Après cette constatation qui est le but de ce travail, nous bornerons ici notre critique de cette épître assez embrouillée. Nous dirons donc avec saint Augustin que « saint Pierre ne fait pas allusion aux Anges qui auraient forniqué, mais simplement aux Anges qui tombèrent avec leur chef, le démon, pour avoir apostasié (2) », comme le faisaient les faux docteurs de cette époque.

(1) Fr. Lenormant, *Origines de l'histoire*, t. I, p. 297, note 4.
(2) *De civitate Dei*, lib. XV, cap. XXIII, 1.

CONCLUSION

A la suite d'une étude si complexe, il convient de se résumer et de conclure.

I. En ce qui concerne le texte même du chapitre VI de la Genèse, nous avons eu affaire à deux sortes d'exégètes : 1° à ceux qui prétendent que par « fils de Dieu », *benê-Elohim*, la Genèse entend « les fils de Seth » ; 2° à ceux qui, au contraire, voient des « Anges » dans l'expression *benê-Elohim* et concluent au mythe. Aux premiers, nous avons démontré philologiquement et exégétiquement, que l'expresion *benê-Elohim* désigne les « Anges ». Aux seconds, nous avons fait remarquer que le contexte laisse entendre que ce mythe provient de l'altération du récit primitif.

II. Les Pères, pendant les quatre premiers siècles, ont lu le texte biblique, comme l'avaient lu les Juifs, comme on devait nécessairement le lire. C'était le mythe, il est vrai; mais le respect des premiers chrétiens pour le texte, pour la lettre même de la Bible, était tel, qu'ils préféraient croire à la réalité des récits fabuleux, — leurs esprits étant encore imbus des fables païennes, — que d'admettre une erreur dans le Livre sacré, que de porterla main sur l'arche sainte pour la redresser. De grands esprits comme Jean Chrysostome et Augustin durent se révolter contre l'admission trop facile d'un mythe répugnant : au lieu des Anges, ils indiquèrent les fils de Seth, et dans les fillesde l'homme ils ne voulurent voir que les filles de Caïn. Ils étaient en possession de la vraie, de la primitive tradition; mais, sans pouvoir s'en rendre compte, puisqu'ils n'étaient pas hébraïsants, ils étaient loin du texte. Ainsi, tandis que les uns, la majorité, restaient fidèles au texte, mais étaient plongés en plein mythe ; les autres, la minorité, avaient le récit primitif, mais erraient, à leur insu, hors du texte. Pendant ce temps, Jérôme, le grand hébraïsant, se taisait, soucieux et indécis.

III. La tradition juive que les Pères avaient suivie se trouvait représentée par un livre d'une époque antérieure de deux siècles environ au christianisme, attribué au patriarche antédiluvien Énoch. Œuvre d'imagination qui avait pour point de départ le texte de la Genèse sur le commerce des Anges et des femmes, ce livre apocryphe développait la croyance populaire en un vaste mythe, dont les circonstances n'étaient que des interprétations abusives de certains passages des Livres sacrés.

IV. On pourrait croire, à première vue, que l'épître de saint Jude et la seconde de saint Pierre se sont inspirées des idées du *Livre d'Énoch* sur les Anges. Mais, après un examen approfondi des textes, cette

illusion semble s'évanouir : ces épîtres n'entendent parler que de la chute primitive des Anges, qui eut pour cause, non la luxure, mais l'orgueil.

Telle est cette étude qu'il importait d'aborder franchement pour répondre aux rationalistes qui nous accusent de fuir la vérité et de ne vouloir rien entendre de ce qui, d'après eux, irait à l'encontre de nos conceptions théologiques. — Il y a des fautes dans la Bible, nous crient-ils! — Mais nous sommes de votre avis, ne craignons-nous pas de leur répondre. Oui, il y a des fautes dans la Bible. Comment peut-il en être autrement d'un livre renfermant des documents si anciens et si divers, copié et recopié, annoté et revisé par les uns et les autres, depuis des siècles et des siècles?

La divergence des anciennes versions entre elles et le texte hébreu actuel, prouve déjà la diversité des manuscrits hébreux dont se sont servis les traducteurs.

Là où l'hébreu n'a qu'un texte écourté, le samaritain donne un texte complet (1); là où l'hébreu est incohérent, les Septante sont très sensés (2). A chaque pas on se heurte aux altérations du texte ou aux interpolations.

Léon XIII n'ignore pas dans son Encyclique tous ces troubles jetés dans les Livres saints; il indique les scribes et les copistes comme auteurs conscients ou inconscients de ces altérations du texte inspiré.

Aussi le Saint-Père distingue-t-il ces passages altérés des passages authentiques. A l'égard de ces derniers, voici comment l'Encyclique s'exprime : « Ceux qui estiment qu'il puisse se trouver quelque erreur dans les passages authentiques des Livres saints, ceux-là ou bien altèrent la notion catholique de l'inspiration divine, ou bien font Dieu lui-même auteur de l'erreur (3). »

Quant aux récits qui ont subi des altérations ou interpolations, tout naturellement il appartient à l'exégète catholique de les rétablir autant que possible dans leur mode primitif et de rechercher les causes de leurs modifications.

C'est ce que nous avons essayé de faire dans ce travail. Si l'on jugeait notre solution insuffisante, il nous resterait, du moins, la satisfaction d'avoir indiqué quelques points de repère et de nous être efforcé de servir la vérité, et par là même l'Église de Jésus-Christ.

Charles Robert,
de l'Oratoire de Rennes.

(1) Voir notre brochure : *Réponse à « l'Encyclique et les Catholiques... »* (Paris, Berche-Tralin, 1894), p. 18 et suiv.

(2) Rapports de Saül et de David,, I Rois, XVII, XVIII.

(3) Consequitur, ut qui in locis authenticis Librorum sacrorum quidpiam falsi contineri posse existiment, ii profecto aut catholicam divinae inspirationis notionem pervertant, aut Deum ipsum erroris faciant auctorem.

INSCRIPTION INÉDITE DU ROI ASSURBANIPAL

COPIÉE AU MUSÉE BRITANNIQUE LE 24 AVRIL 1886.

Moi, Assurbanipal, le grand roi, le roi puissant, le roi des légions, le roi du pays d'Assur, le roi des quatre régions, le roi des rois, le prince sans rival, celui qui, par la volonté du dieu Assur, du dieu Samas et du dieu Mérodak, règne en maître depuis la mer supérieure jusqu'à la mer inférieure et foule à ses pieds tous les rois; le restaurateur d'Esaggil, palais des dieux. J'ai rendu le seuil de cet Esaggil brillant comme des caractères en burumu, réparé les ruines de tous les sanctuaires, étendu ma protection sur tous les temples; dont les œuvres en l'honneur des dieux sont bonnes, dont le joug de sa royauté sur l'humanité est doux.

Fils d'Assar-ha-don, le grand roi, le roi puissant, le roi des légions, le roi du pays d'Assur, le sakkanaku de Babylone, le roi du pays de Sumer et d'Akkad, qui a repeuplé Babylone, qui a construit l'Esaggil, restauré les sanctuaires de tous les temples, qui a fait dresser des images dans l'intérieur de ces mêmes temples, qui a rétabli les coutumes tombées en désuétude, qui a réédifié le parsi... comme l'ancien, et l'a fait remettre en son lieu.

Petit-fils de Sennachérib, le grand roi, le roi puissant, le roi des légions, le roi du pays d'Assur.

Moi,

Et le grand seigneur, le dieu Marduk qui, durant le règne d'un roi précédent et sous les yeux du père qui m'a engendré était venu se fixer dans l'intérieur de la ville d'Assur, a fait, l'année de mon intronisation et au milieu de la joie, son entrée dans le pays de Babylone; j'ai rétabli les coutumes... d'Esaggil et des dieux de Babylone; j'ai confirmé les lois de Babylone; puis, afin que le fort n'écrase pas le faible, j'ai placé sur le trône de Babylone mon frère talimu Samas-Sum-Ukin.

Par mes inscriptions je n'ai pas altéré [l'oracle ou la magnificence] d'Esaggil; je l'ai achevé. Pour ce temple j'ai fait préparer des poutres, du cèdre, du cyprès, ces brillants produits du pays d'Hamanu et des monts du Liban; j'ai ajouté au cèdre du bois de Timme, du bois dont

on fait les flèches et du bois de Missukkanna; j'ai agrandi les portes d'Esaggil; j'ai fait faire et placer des ornements d'or, d'argent, d'airain, de bois, de pierre... [dans son intérieur. En ces mêmes jours??]

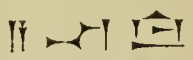
J'ai construit à nouveau le Bit-Karzagina, le... du dieu (Assur?)... qui se trouve au milieu d'Esaggil.

Je l'ai construit à nouveau... Qu'Ea roi de l'abîme... et que pour moi, Assurbanipal, roi du pays d'Assur, son adorateur, une volonté favorable soit placée sur sa lèvre;... qu'il m'accorde une vie faite de longs jours, des revenus à satiété, le bien de la chair et les joies du cœur. Qu'il élève les emblèmes de ma puissance, comme des montagnes; qu'il donne à mon règne la durée... du ciel et de la terre... qu'il prolonge les jours de Saosdukin, roi de Babylone, mon frère talimu; qu'il le rassasie de gloire.

Que, dans les jours à venir, le prince futur, quel qu'il soit, sous le règne duquel cet édifice tombera en ruines, répare ces ruines; qu'il restaure l'image de ma royauté; qu'il nettoie les inscriptions; qu'il offre des victimes; qu'il... la statue, et le dieu Ea entendra sa prière.

Quant à celui qui effacera l'écriture de mon nom, qui cachera... la statue de ma royauté, qui l'enlèvera de la place qu'elle occupe, qui ne la laissera pas se dresser près de la sienne,

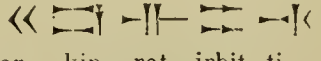
Qu'Ea, le maître suprême le frappe durement, qu'il renverse le trône de sa royauté, qu'il amoindrisse sa puissance, qu'il détruise, dans les pays, et son nom et sa race; qu'il ne lui accorde jamais le pardon?

1. 
A -na - Ku
Moi

2.
Assur - bani- habal
Assur - bani - pal

3.
Sarru rabu sarru dan - nu
le roi grand, le roi puissant,

4.
sar kissati sar mat Assur
le roi des légions, le roi du pays d'Assur

5. 
sar kip - rat irbit ti
le roi des quatre régions

6. sar sarrani rubu la sa - na - an
le roi des rois; le prince sans rival

7. sa ina a - mat ilu Assur ilu Samaš
qui, par la volonté du dieu Assur, du dieu Samaš

8. u ilu Marduk
et du dieu Mérodach,

9. ul - tu tam- dim
depuis la mer

10. e - lit a-di tamdim šap - lit i - bi - lu ma
supérieure jusqu'à la mer inférieure règne en maître et

11. gi - mir ma - lik u - šak - niš
tous les rois a soumis

12. še - pu - uš - šu, za - nin E - šag - - - gil
à ses pieds, restaurateur d'Esaggil,

13. e - - kal ilani, sa ki - ma ši- - - ṭir bu - ru - mu
le palais des dieux; qui, comme l'écriture de burumu,

14. u - nam - - - mir ši--gar--šu
a fait briller son seuil,

15. u ša eš - - ri- - - e - ti ka - li - - - ši - - - na
et de ses sanctuaires tous

16. hi - - - bil - - - ta - ṣi - - na u - ṣal - lim
les ruines a réparé;

17. e - - li kul-lat Ma - ha- - - zi [u - - - lu an Til lu??
Kin?
sur tous les temples il a étendu son ombre;

18. ša ip - še - tu - šu eli kal ilane tabu e - li
et ses œuvres en l'honneur de tous les dieux sont bonnes; sur

19. sal - mat qaqqa - du du - - - us - su pat riu - - - us - - - su
l'humanité doux est le joug de sa royauté

20. habal Assur - ahe - - iddin - na sarru rabu
fils d'Assarhadon , le grand roi,

21. sarru dan - nu, sar kissati sar mat Assur sak kanaku Babili
le roi puissant, le roi des légions, le roi du pays d'Assur le sakkanaku de Babylone.

22. sar mat Su-mi-ri u Akkadim mu - se-sib Babili
le roi du pays de Sumir et d'Akkad, qui fait habiter Babylone

23. e - pis E - - - sag - - - - gil mu - ud-dis
constructeur d'Esag - gil , restaurateur

24. es - - - ri - - e - ti kul - lat Ma - ha - zi
des sanctuaires de tous les temples,

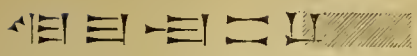
25. sa ina ki - rib - si - na is - tak - kan
et dans l'intérieur de ces temples a placé

26. si - - ma - a - - - - ti
les images

27. u sat - tuk - ki - si - na bat lu - ut u - - ki - nu
et les coutumes altérées a rétabli

Côté gauche (du roi).

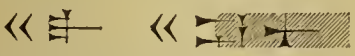
1. Par - ši ki - du - di - e

2. 
ki - ma la - bi - ir
comme l'ancien

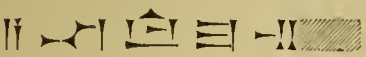
3.
u - pu - su
a fait

4.
a - na asrisunu utir
dans sa place a rétabli

5.
habal habli sin [ahe - erib]
petit-fils de Sennacherib

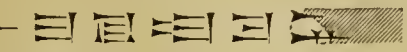
6. 
sarru rabu, sarru dan - nu,
le grand roi, le roi puissant

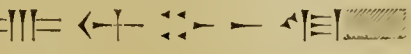
7.
sar kissati, sar mat Assur
le roi des légions, le roi du pays d'Assur

8. 
a - na - ku va Bel [rabu
Moi Et le grand maître

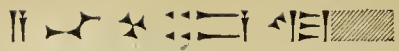
9.
Marduk ša ina palii
(le dieu) Marduk qui dans le règne

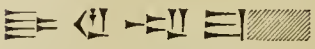
10.
sarri mah [ri]
du roi précédent

11. 
ina ma - har abu ba - ni
qui sous les yeux du père qui m'a engendré

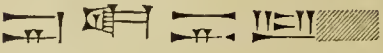
12. 
u - si - bu ina ki - rib Assur?
s'était assis au milieu de [la ville d'Assur],

13.
pali - ya ina ri - ša - ti
sous mon règne, au milieu des transports de joie,

14. 
a-na mat Babili
dans le pays de Babylone

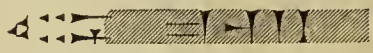
15. 
i - ru--- um - ma
est entré

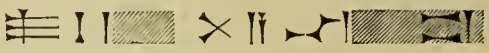
16.
sat-tuk-ki
Les coutumes

17. 
E - sag - gil
du temple d'Esaggil

18.
u ili Babili
et des dieux de Babylone

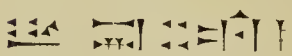
19.
ukin; ki - din-nu-ut
j'ai fixé; les lois

20. 
Din - tir-ki [aksur]
de Babylone [j'ai confirmé]

21. 
as - su dan - nu a - na
Pour que le puissant sur

22.
ensu la ha - ba - lu
le faible ne domine pas jusqu'à l'anéantir

23.
Saosdukin

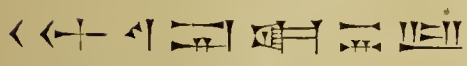
24. 
ahu ta - - li - - - mi
mon frère de père et de mère

25.
ana sarrutu
à la royauté

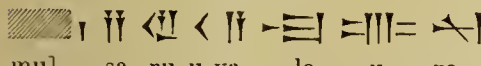
26.

Dintirki ab - - kit
de Babylone j'ai élevé.

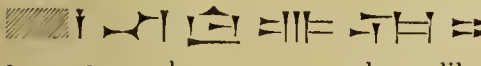
Derrière de la statue.

1. 

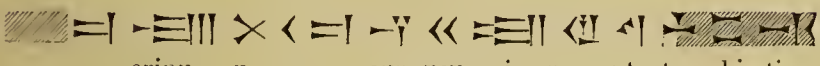
u si - par E - sag - gil
et la gloire d'Esag - gil

2. 

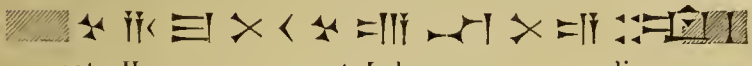
mu] - - sa - ru-u ya la u - qa - - - at - tu - - - u
par mes inscriptions je n'ai pas entamé

3. 

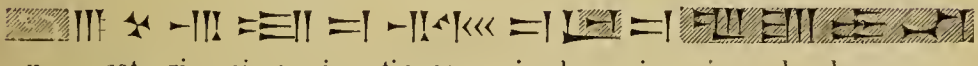
a- - -na - - - ku u - sak - - - lil , gusurri
moi j'ai achevé , des poutres

4. 

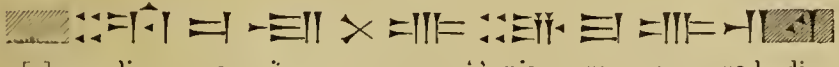
erinu u sur-van ṣi - ru - ut tar - bi - ti
des cèdres et du cyprès , brillants produits

5. 

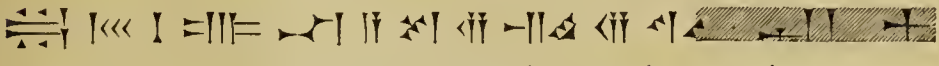
mat Ha - ma - nu u mat Lab - na - nu e-- li - - - - - su
du pays d'Hamanu et du Liban pour ce temple

6. 

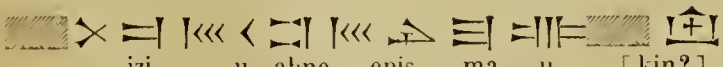
u - sat--ri---ṣi ; iz timme , iz - ku, iz mis - suk - kan - na
j'ai disposé ; bois Timme , bois pour les flèches, bois de lentisque?

7. 

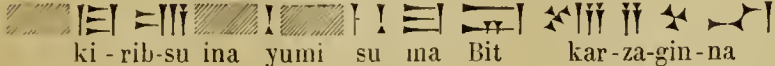
[e] - li e - rï - nu u - ṣê - pis ma u - - rad - di
au-dessus du bois de cèdre j'ai fait placer et j'ai agrandi

8. 

dal ti - su, u - na - a - ti hurasi , kaspi , utcabar
ses portes , des ornements d'or , d'argent, d'airain?

9. 

izi u abne epis ma u [kin?]
de bois et de pierres j'ai fait et placé

10. 

ki - rib-su ina yumi su ma Bit kar-za-gin-na

11. Bit? ša ki - rib Ê - sag - gil eš - šiš
au milieu de l'E - sag - gil de nouveau

12. u - še - piš . E - - a šar ab - zī
j'ai construit , Ea , roi de l'abîme

13. a - ti ši - par? va ya - - a - - ti Assurbanhabal
et pour moi Assurbanipal

14. šar mat Aššur [ki] pa - lihsu a - mat dami-iktia lis - sa kin
roi d'Assyrie, son adorateur, volonté favorable qu'il place

15. sap tussu; balat - yu - me ruku - ti , se-bi - - i lit-tu-tu
sur sa lèvre ; vie de jours longs , satiété de revenus

16. tu - ub se-ri u hud lib - bi li - šim. — Si - ma - - ti
le bien de la chair et les joies du cœur qu'il m'accorde. Les emblêmes

17. Dam - qa - ti - ya ki ma sad - - - - i
de ma puissance comme des montagnes

18. [. l] li - šarrit; it - - ti same u irṣitiv
qu'il élève ; avec le ciel et la terre

19. lu - - kin pal - u - ya u sa Sa-os - - du - - Kin [šamaš-šum-ukin]
qu'il place égal le temps de mon règne; que de Saosdukin

20. sar Babili , ahu ta - - lim - ya yu - me - su
roi de Babylone , mon frère de père et de mère les jours

21. li - ri - - - ku lis - - bi - bu ' - - - - a - - ri . Ma - - ti - ma
qu'il prolonge, qu'il le rassasie de gloire. Quiconque

22. ina ah - rat yu-me, rubu ar - - - ku - u sa ina yume palisu
dans les jours à venir , le prince futur dans les jours de règne duquel

23. Damiku su - a - ti in - - - na - - hu, an - hu - us lu [ud-dis
cet édifice tombera en ruines , ses ruines qu'il répare

24. za - lam bil - u - ti - - ya li - [dis] su ma
l'image de ma royauté qu'il restaure

25. kisallu lip-su--us niqâ lik - ki it - - ti
les plaques qu'il nettoie, des victimes qu'il sacrifie

26. ṣa - lam sarruti-šu , iq - ri - bi - ṣu
la statue sa prière

27. E - - a i - sim - mi. ša šumi šaṭ - ru
Ea entendra . Celui qui l'écriture de mon nom

28. i - pa - aš - ši - ṭu ṣa - lam - šar-ru - ti - ya
effacera , la statue de ma royauté

29. i - - ab ba tu
détruira

Côté droit (à main droite du roi).

1. lu - u a . šar - šu
sa place

2. u - na k - ka-ru-ma
changera ,

3. it - ti za - lam-šu
près de sa propre statue

4. la i - - - sak - [ka-nu]
ne fera pas placer [ma statue]

5. E - a Bel
qu'Ea , le seigneur

6. si - ip - - ru
suprême

7. ag - gi - is
fortement

8. lik - kil-mi-šu ma
le frappe ;

9. kussu sarru-ti - šu
le trône de sa royauté

10. li - sa - pal - kit ma
qu'il renverse

11. li - - ki - - ir
qu'il amoindrisse

12. bi - lut - su , sum - šu
sa puissance ; son nom

13. zir-šu ina matati
sa race, dans les pays

14. li - - - hal - lik ma
qu'il détruise ;

15. ai ir - ši - šu
qu'il ne lui accorde pas

16. ri - e - mu
le pardon.

(*Le commentaire de cette inscription sera publié ici même prochainement.*)

Paris.

A. Quentin.

MÉLANGES

I

UNE PENSÉE DE SAINT THOMAS SUR L'INSPIRATION SCRIPTURAIRE (1)

On a peut-être été étonné de voir notre collaborateur M. Lévesque, professeur d'exégèse à Saint-Sulpice, revenir au système de l'inspiration totale comprenant même les mots. (*Rev. bibl.* juillet 95). Ce n'est pas une tendance isolée, c'est tout un mouvement de retour qui se produit vers l'ancienne théorie. Le R. P. Pègues était arrivé au même résultat en s'appuyant à la fois sur l'Encyclique *Providentissimus* et sur les principes de saint Thomas. J'ai déjà exprimé dans la *Revue biblique* (1893) mon étonnement de trouver l'inspiration réduite aux pensées sous la plume d'un théologien thomiste. Rien ne ressemble moins à une conception thomiste. A vrai dire, c'est une sorte de congruisme, un compromis administratif, plutôt qu'une déduction théologique. Il suffit de lire les auteurs qui soutiennent cette théorie moderne, — car elle est moderne, — pour se rendre compte de leur état d'esprit. Plus ou moins pénétrés de notions fausses sur l'inspiration qu'ils se représentaient comme une pression mécanique de Dieu sur l'homme, ils croyaient pouvoir résoudre certaines difficultés en réservant au moins à l'écrivain le choix des mots.

L'écrivain sacré, qui n'était qu'un canal recevant passivement les pensées, devenait une cause totale quand il s'agissait de choisir les termes. Étrange divorce, qui aboutirait, si les arguments proposés valaient quelque chose, à nier l'inspiration des pensées elles-mêmes, toutes les fois que l'inspiration n'est pas nécessairement accompagnée de révélation !

L'écrivain sacré, disait-on, a travaillé, et l'affirme (II Macch. II, 27), mais s'il a travaillé en cherchant des mots inspirés, ne dira-t-on pas qu'il a pu travailler aussi pour la pensée? et qui oserait le dire !

Ou encore : il y a diversité de style... donc les mots ne sont pas ins-

(1) *Revue thomiste*, mars 1895.

pirés, car si l'on peut dire que Dieu s'est accommodé au génie des hommes pour les mots, on le dira aussi pour les pensées, ce qui est manifestement faux !

Enfin, quand il s'agissait de résoudre quelque apparente contradiction, on avait soin de faire remarquer que les tenants de l'inspiration verbale s'en tireraient comme ils pourraient, mais que cela ne gênait nullement ceux qui n'attribuaient pas à Dieu le choix des synonymes ni l'ordre des mots.

Pour plus de sûreté, on exposait l'opinion contraire sous une forme ridicule. Elle avait déjà été condamnée par Agobard de Lyon comme absurde et comme la source d'innombrables absurdités : *Adparet in his verbis vestris quod ita sentiatis de Prophetis et Apostolis, ut non solum sensum prædicationis et modos, vel argumenta dictionum Spiritus sanctus eis inspiraverit ; sed etiam ipse corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit. Quod si ita sentitis, quanta absurditas sequetur, quis dinumerare poterit?* (Cité dans plusieurs manuels.)

Puisque Agobard le dit, il faut croire que certains théologiens en étaient là, et ils ont eu des successeurs. Que de variations fantaisistes exécutées sur le thème : *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis !*

Personne aujourd'hui ne prétend que le psalmiste exprimait par là ses rapports avec le Saint-Esprit ; mais l'entendant ainsi, on se figurait le psalmiste écrivant un à un les mots prononcés à son oreille.

Soyons juste pour la théorie de l'inspiration réduite aux pensées, elle a fait disparaître ces absurdités dont se plaignait Agobard.

A ce titre elle a joué son rôle, et un rôle utile dans l'histoire de l'école ; mais il est temps qu'elle cède la place à l'opinion traditionnelle bien comprise et bien expliquée.

Le P. Pègues a parfaitement relevé la cause du malentendu. « On semblait, presque toujours, mesurer la part d'action de Dieu, dans l'œuvre des Écritures, à une action préalable qui aurait eu pour effet de donner surnaturellement, à l'écrivain sacré, les pensées ou les mots dont il usait dans son livre. » Et le jeune théologien ajoute rondement : « C'est là une erreur (p. 106). » Erreur, j'en conviens, mais erreur inévitable lorsqu'on n'a pas su comprendre comment l'action de Dieu peut mettre en branle celle de l'homme et la pénétrer sans le gêner en aucune façon. J'essaierai de rendre la pensée encore plus sensible : on se représentait Dieu composant l'Écriture, les uns seulement quant aux pensées, les uns en y ajoutant les mots et la suggérant toute faite à l'écrivain sacré.

« Or, nous dit le P. Pègues, pour que Dieu soit dit l'auteur principal de l'Écriture en sorte que tout, dans cet effet, lui soit attribué comme

à sa cause, et à sa cause principale, il n'est nullement requis qu'il en ait révélé tous les mots ou toutes les pensées. »

« Chose étonnante! Ce serait trop et ce serait trop peu. Ce serait trop : parce que si Dieu a directement déposé, pour ainsi dire, dans l'esprit de l'écrivain sacré, toute faite et sans que celui-ci ait travaillé, ait concouru à la produire, sans qu'il l'ait conçue, la pensée qu'il avait dessein de nous écrire, alors l'esprit de l'écrivain sacré n'a pas eu son action propre. Il n'est plus instrument; il n'est plus cause; il n'est plus auteur. Dieu n'est plus l'auteur principal de l'Écriture : il en est *l'auteur total :* ce qui est inadmissible. Les sublimes accents d'un saint Paul écrivant à Philémon au sujet d'Onésime; ceux d'Isaïe anathématisant Babylone et Assur; ceux de Jérémie pleurant sur la fille de Sion, n'ont pas été qu'une influence extrinsèque passant par leur âme sans sortir d'elle. Leur âme n'était pas simplement un canal; elle était une source, quoique non une source première. Donc, dire que les pensées exprimées dans l'Écriture ne sont pas de l'écrivain sacré, à plus forte raison que le choix des mots et leur arrangement dans la phrase n'est pas de lui, serait dénaturer l'inspiration scripturaire; ce serait trop dire. » (P. 108.)

M. Loisy l'avait dit en fort bons termes : « Jamais je n'ai pu comprendre comment les livres saints étaient des livres inspirés pour le fond sans l'être pour la forme; comment, les idées étant fournies à l'écrivain sacré par l'inspiration, celui-ci n'avait plus qu'à se mettre en quête des mots. Il est vrai que je ne comprends pas davantage comment les idées exprimées par l'auteur inspiré peuvent ne pas lui appartenir. Elles sont devenues siennes, puisqu'il les exprime. L'ancienne tradition, jusqu'à Suarez inclusivement, est plutôt favorable à l'inspiration verbale. Pourquoi a-t-on commencé à l'abandonner? Il me semble, c'est une idée que je vous soumets très timidement, il me semble qu'on a voulu avoir pour la Vulgate la même inspiration que pour les textes originaux de l'Écriture. L'inspiration verbale étant écartée, une version peut être aussi divine que le livre primitif. La Bible n'a fait pour ainsi dire que changer de couverture. Pensez-vous que cela soit heureusement trouvé? Était-il nécessaire ou même utile de faire cette petite reculade? » (*L'enseignement biblique*, 1893 n° 8 (1).)

(1) La genèse que M. Loisy attribue à l'opinion moderne ne comprend pas toutes ses causes, cependant on lit en effet parmi les raisons qui doivent la faire prévaloir : « Tous ceux qui ne peuvent lire la parole de Dieu dans l'original n'auraient pas la vraie parole de Dieu, dans le sens strict, ou du moins l'inspiration ne serait pas aussi complète dans les versions, si l'on admet l'inspiration verbale... Il est néanmoins certain que l'Église a la vraie parole de Dieu dans la Vulgate, quoiqu'elle n'ait pas les mots mêmes de l'original. » Cet argument, comme tous les autres, pourrait être retourné contre l'inspiration des pensées. L'Église a la parole de Dieu dans la Vulgate, mais les communautés grecques catholiques ont la parole de Dieu dans

Je reviens au P. Pègues : « Tout ce qu'un écrivain humain fait, en vertu de sa nature humaine, quand il veut écrire un livre, tout cela les écrivains sacrés l'ont fait. Mais, tandis que l'écrivain humain fait cela de par les seules forces de sa nature, les écrivains sacrés l'ont fait sous l'action, sous la motion, sous l'inspiration de Dieu. Et c'est pourquoi, sans nullement exclure le nom et l'autorité de Dieu, mais bien sous ce nom et sous cette autorité suprême et universelle, on peut, relativement à telle ou telle partie de la Bible, citer, en toute vérité, le nom de tel ou tel auteur secondaire et en appeler à son autorité. » (P. 110.)

Voilà, on en conviendra, qui est bien loin de la *dictée* entendue au sens mécanique. Continuons à employer cette expression des Pères et des conciles, mais qu'il soit bien entendu qu'une dictée de Dieu n'est pas la dictée d'un maître d'école.

J'ai donné assez d'éloges au R. P. Pègues pour me permettre de lui demander un surcroît d'explication.

Vous nous dites, mon Révérend Père, « quant à déterminer si et quand, durant le parcours, cette motion a dû façonner son instrument, — ajoutant aux lumières de son esprit, suppléant au défaut de sa mémoire, ravivant les couleurs de son imagination, le détournant, dans ses recherches, des sources, des documents où il aurait puisé l'erreur, conduisant et préservant sa main, ou celle de son scribe, pour qu'elle ne traçât pas le moindre signe qui ne répondît à la pensée de Dieu; ou bien, si, le trouvant tout prêt, elle n'a eu qu'à le manier pour lui faire produire ce que Dieu voulait, et rien de plus; — peu importe. » (P. 110.) Pardon, mon Révérend Père, il importe beaucoup! Si vous aviez dit seulement : « ce sont là des questions qu'il ne nous appartient pas de résoudre, » ajoutant que vous comptiez sur les patientes recherches des exégètes pour déterminer, si c'est possible, ce qui demeure obscur dans ces questions!... Mais vous leur coupez la parole en disant que « Dieu seul pourrait les trancher ». Il y a du vrai, beaucoup de vrai, dans votre observation, tous nous devons nous incliner devant le mystère, mais si les exégètes doivent prendre pour règle les principes que vous leur tracez au nom de la théologie, un commerce assidu avec la Bible ne peut-il rien apprendre sur la nature concrète de l'inspiration? Vous savez très bien que comparer un instrument humain à une scie qui fait un lit, ce n'est pas nous éclairer sur des phénomènes psychologiques, et vous ne nous auriez pas appris

les Septante. Personne ne niera que les divergences, quant au sens, s'élèvent à des milliers. On peut donc avoir la parole de Dieu sans avoir, dans bien des cas, le sens même de l'original : et cependant on possède bien l'Écriture inspirée.

beaucoup plus en ajoutant que la motion traverse l'instrument *tanquam colores in aere*. Ce sont là de bonnes comparaisons, mais vous savez ce qu'on reproche aux comparaisons.

Et cependant je vous affirme que nous autres exégètes sommes souvent très gênés là où vous dites : « peu importe » !

Sans doute, avec la notion d'inspiration que nous avons, vous et moi, empruntée à saint Thomas, il ne nous viendra pas à la pensée que Dieu a mis en branle l'esprit et la volonté de certains hommes pour induire en erreur d'autres hommes, et cela, quel que soit l'objet de son enseignement. « La question, dit le R. P. del Prado (1), consiste à savoir si telle théorie scientifique a été enseignée par l'auteur sacré; mais s'il est sûrement constaté qu'elle l'a été, elle cesse d'être une théorie pour se convertir en vérité de foi ».

Oui, toute la question est de savoir si une vérité est *enseignée*. Or, dans le large champ que nous laisse la règle ecclésiastique, fixée par les conciles, cette question, pour nous exégètes, revient à savoir avec quelle précision rigoureuse et flexible nous devons entendre les paroles qui nous apportent l'enseignement divin, et *cela dépend beaucoup de la manière dont l'auteur sacré a travaillé et par conséquent de la notion de l'inspiration*.

J'entre dans le détail. Notre-Seigneur, au moment d'envoyer en mission ses apôtres, leur dit dans saint Marc (VI, 8) : *Et præcepit eis ne quid tollerent in via, nisi virgam tantum* ; dans saint Luc (IX, 3) : *Nihil tuleritis in via, neque virgam...*

D'après saint Marc, un bâton, d'après saint Luc, pas de bâton.

Remarquez qu'il ne s'agit pas de mots, mais du sens. Une canne ou un bâton ne diffèrent que dans les mots, mais bâton et non bâton semblent en apparence contradictoires.

Dans l'opinion de l'inspiration mécanique, les mots ou le sens suggérés tout faits, on refuse d'admettre l'hypothèse telle qu'elle résulte du texte. Il faudra dire avec tel auteur que saint Marc autorise le bâton métaphorique, c'est-à-dire l'autorité, et que saint Luc interdit le bâton matériel; ou soutenir que le même mot peut représenter deux différentes sortes de bâton; ou insister sur ce que le texte grec reçu de saint Luc a le pluriel : Notre-Seigneur aurait permis à chacun un bâton et non plusieurs, ce qui serait vraiment superflu ! Resterait encore la ressource désespérée de dire qu'il s'agit de deux événements différents, contre toute vraisemblance.

Toutes ces explications ont été proposées, elles ont manifestement

(1) *Revue thomiste*, même numéro, p. 91.

le caractère de subterfuges, rendus nécessaires par un concept exagéré de l'inspiration.

La solution du R. P. Knabenbauer est bien meilleure (1). Il nous fait entendre assez clairement que les évangiles ne sont souvent que la reproduction d'une catéchèse, or il n'était pas de la nature des choses que cette catéchèse reproduisît toujours les termes mêmes du Christ. Voici son texte : *Etiam hic adverti debet quod sæpius in evangeliis observatur, sententias Christi non referri a singulis verbotenus, sed magis secundum sensum, id quod ex traditione et prædicatione apostolorum ex qua etiam evangelia scripta originem ducunt facile consequitur. Sensum enim verborum Christi bene servaverunt omnes apostoli et sensum bene exposuerunt, ipsa autem verba ad unum omnia eodem modo ab omnibus proferri ac continuo retineri neque necesse erat neque pro hominum conditione sine novo miraculo* (*eoque inutili*) *fieri potuit.* (P. 384.)

Je vois bien que le docte auteur s'efforce de distinguer entre les mots et le sens, mais enfin le Christ a-t-il dit : prenez un bâton ou ne prenez pas de bâton?... Le sens même est différent... mais pour nous, peu importe, la solution de Maldonat est bien la véritable; le Christ leur a dit de ne rien prendre que ce qui était nécessaire pour le moment : *Ne quid haberent præter ea quæ essent in præsentem usum necessaria...*

La conciliation se fait donc facilement, non pas à l'aide de subtilités, mais dans un sens large qui comprend plusieurs variations de la pensée et qui constitue le véritable enseignement du Sauveur et de l'Esprit-Saint.

— Mais, direz-vous, il n'y a rien là de nouveau. Aucun théologien ne vous reprochera cette solution : l'autorité de Maldonat et du *Cursus* que tous reçoivent comme classiques en garantit suffisamment l'orthodoxie.

— Il est vrai, mais vous n'avez pas assez remarqué que j'avais saint Luc pour interpréter saint Marc, et saint Marc pour interpréter saint Luc... A défaut de cet appui mutuel, est-il bien certain qu'on m'aurait permis d'insinuer que peut-être N.-S. avait prononcé une parole équivalente, et non précisément celle-là? N'aurait-on pas dit que qui attaque la ponctualité scrupuleuse du texte sur un point ébranle tout l'édifice? Et pourtant le fait que saint Luc a écrit après saint Marc change-t-il quelque chose à la valeur des affirmations du second évangile?

Prenons un autre exemple. L'ordre des tentations n'est pas le même

(1) *Cursus*, in Matth. x, 10.

dans saint Matthieu et dans saint Luc. Saint Augustin en conclut sagement que nous ne pouvons rien affirmer là-dessus : *Incertum est, quid prius factum sit, utrum regna terræ prius demonstrata sint ei, et postea in pinnaculum templi locutus sit, an hoc prius et illud postea : nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit.* » (*De cons. Evang.* II, 16). Saint Thomas ajoute que ce changement dans l'ordre est lui-même un enseignement : *quia quandoque ex inani gloria venitur ad cupiditatem, quandoque e converso.* Cependant le fait réel n'a pu se passer des deux manières, et si quelques-uns prétendent encore aujourd'hui que l'ordre objectif est celui de saint Matthieu, parce qu'il emploie plusieurs fois *tunc*, est-il bien assuré que sans saint Luc, la question aurait été présentée comme douteuse et comme libre? N'aurait-on pas dit que ces faits nous sont racontés comme une histoire vraie et que l'exacte succession des faits est de la nature de l'histoire?

On dira peut-être que, sans saint Luc, nous n'avons aucune raison de mettre en doute la minutieuse exactitude de saint Matthieu; nous devons nous en tenir à la règle bien connue, prendre l'écriture telle qu'elle est, à moins de raisons invincibles.

— Je réponds qu'il ne saurait y avoir de raison de prendre l'Écriture autrement que *telle qu'elle est;* mais d'autre part, il n'est pas nécessaire de s'appuyer sur une autorité divine pour prendre l'Écriture autrement qu'*à la lettre.* Je ne mets pas en doute la parfaite exactitude de saint Matthieu, en lui opposant l'autorité de saint Luc; saint Luc m'a seulement fait comprendre que ce texte de saint Matthieu, dont il n'augmente ni ne diminue la portée, ne devait pas être entendu servilement. Il n'avait que l'apparence d'une histoire suivie; peut-être l'ordre des faits était-il rigoureux, peut-être non. Il sera donc toujours très important de considérer si réellement l'auteur sacré a l'intention d'écrire une histoire suivie. Et ainsi de suite. Puisque l'écrivain sacré est un véritable instrument, puisque son action propre s'étend à tout, même aux pensées, il ne suffira pas pour connaître sa pensée de peser les mots et de scruter le lien des propositions entre elles.

Puisqu'il a travaillé, même pour acquérir les pensées, et il a dû travailler puisque Dieu ne les lui a pas suggérées toutes faites, — il faudra étudier les éléments et le caractère de son travail. C'est Dieu qui enseigne, mais autre est l'enseignement des hagiographes, autre l'enseignement des Prophètes, autre l'enseignement de Jésus-Christ et des Apôtres; autre est l'enseignement par l'histoire, autre l'enseignement sous une forme poétique, autre l'enseignement d'une catéchèse doctrinale, autre l'enseignement par l'allégorie, autre l'ensei-

gnement par la discussion. Et cependant c'est toujours l'enseignement de Dieu proportionné aux circonstances, à l'économie de la rédemption, et, pourquoi ne pas le dire? au tempérament de l'écrivain.

C'est ce que le R. P. Pègues exprime fort bien : « Dès là que, sous l'action de Dieu, auteur principal et universel, chaque auteur inspiré a gardé son action propre, on ne s'étonnera plus de rencontrer dans les saints livres cette mutuelle indépendance, ces marques d'individualité, parfois si accentuées, surtout dans les Évangiles, qui seraient inintelligibles, et même quelque peu inquiétantes, avec une notion de l'inspiration mal comprise. On s'expliquera comment, pour avoir la pensée vraie des Écritures, il faut, avant toutes choses, revivre en quelque manière la vie de l'écrivain sacré, reconstituer son milieu social, bien voir quelles étaient ses préoccupations, son but, la langue dont il se servait, les usages qui étaient en vigueur de son temps. » (P. 112).

Ces marques d'individualités ne sont pas assurément de simples traits de style, d'ordre ou de choix dans les mots. D'ailleurs, le style, c'est l'homme. Le R. P. Pègues les trouve plus accentuées dans les Évangiles, je ne sais vraiment pas pourquoi; il me semble que les conceptions de saint Paul diffèrent plus de celles de saint Jean que saint Marc ne diffère de saint Matthieu. Mais il est intéressant de constater que si quelques théoriciens modernes les restreignent à des mots, la plus ancienne tradition de l'Église y voyait autre chose, et sans s'en inquiéter, précisément à propos des Évangiles.

Le fragment de Muratori n'est pas un document officiel, mais tout le monde reconnaît qu'il reflète assez exactement les idées d'un catholique, probablement d'un ecclésiastique de l'Église Romaine. Il s'applique à mettre en relief l'autorité pour ainsi dire humaine et historique des évangiles. Sur saint Marc, nous n'avons qu'une ligne : elle relève son autorité comme témoin. De saint Luc, il nous dit que n'étant pas témoin oculaire, il a fait comme il a pu pour se procurer les renseignements : *prout assequi potuit*. Et qui dira en effet les courses entreprises par Luc pour s'assurer de la réalité d'un seul fait dans un ouvrage dont chaque ligne respire la plus scrupuleuse exactitude!

Saint Jean était témoin oculaire, son évangile, attesté par d'autres témoins, ne peut être soupçonné de fausseté. Que si ces hommes placés dans des positions si différentes ont donné à leurs récits, et peut-être à leur doctrine, des formes différentes, il ne faut ni s'en étonner ni s'en inquiéter, puisque tout repose en définitive sur l'autorité de l'Esprit-Saint... : *Et ideo licet varia singulis evangeliorum libris prin-*

cipia (1) *doceantur, nihil tamen differt credentium fidei cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia, de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis, ac de gemino ejus adventu.*

Je sais bien que Dieu aurait pu, en vertu de sa puissanee absolue, inspirer à saint Paul une manière de raisonner différente de la tranquille eontemplation de saint Jean, tout en lui suggérant les pensées toutes faites, en lui faisant un style paulinien. Pour soutenir que les jours de la eréation étaient historiquement de vingt-quatre heures, on a prétendu longtemps que Dieu avait eréé les fossiles à l'état fossile, et il faut que M. Vigouroux réfute eneore ee système avee figures à l'appui, prouvant que ees fossiles ont bien véeu, puisqu'ils ont digéré. (*Manuel biblique*, 9e éd., 1895.) Le doete maître dit que ee système « eonsiste à entendre le texte dans le sens propre et *littéral* ». Jamais je ne eonsentirai à appeler une interprétation aussi maladroitement servile de la lettre, le sens propre et littéral. Quoi qu'il en soit, e'est, dans l'ordre naturel, l'équivalent du système proposé dans l'ordre surnaturel de l'inspiration.

Au lieu d'admettre une suave Providenee de Dieu qui dispose les ehoses eréées selon leur nature, sans la détruire, même lorsqu'il élève les hommes à un ordre surnaturel, on suppose un miraele perpétuel qui semble n'avoir d'autre but que de mettre notre raison en déroute. Le miraele perpétuel existe, mais aussi digne de la Sagesse que de la Puissanee de Dieu.

Il faut done eonsidérer eomme un symptôme des plus eonsolants le retour des exégètes à l'aneienne tradition. On eonstatera une fois de plus que les travaux modernes n'aboutissent souvent qu'à reeonstituer d'aneiens systèmes sur des bases plus scientifiques. L'apologie n'en souffrira pas, elle est plus à l'aise dans les vastes édifiees de la théologie traditionnelle que dans les eonstructions modernes dressées à la hâte, comme un abri provisoire, par le cardinal Franzelin.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) Le R. P. Cornely, *Introductio generalis*, p. 169, annote ici : « *principia* » *ab aliis initia vel proœmia evangeliorum intelligunlur ; melius ab aliis varia doctrinæ capita.* S'il s'agit, comme le veut le R. P. Cornely, de la doctrine, l'auteur ne peut faire allusion à des objets différents d'enseignement, puisqu'il relève précisément l'unité de ces objets, mais à des manières différentes de présenter la même doctrine.

II

PSAUMES DE LA CAPTIVITÉ (*Suite*).

PSAUMES LXXIV (LXXIII) ET LXXIX (LXXVIII).

Lorsque le Seigneur, accomplissant les menaces qu'il avait proférées par la bouche de ses prophètes, déchargea sa colère sur Juda et Jérusalem, les poètes sacrés trouvèrent, pour exhaler leur désolation et forcer Dieu à épargner son peuple, des accents pleins de vigueur. On en jugera par deux cantiques, destinés à retracer la destruction du Temple et la ruine de la Ville sainte.

Plusieurs critiques, pensant que ces psaumes furent écrits lors des profanations commises par Antiochus, reculent la date de leur composition jusqu'à l'époque machabéenne. Il est vrai que les versets 2 et 3 du psaume LXXIX (LXXVIII) sont cités au premier livre des Machabées (VII, 17); mais cette citation est présentée comme un emprunt fait à une Écriture antérieure, et l'on ne peut nullement prouver par ce fait que le psaume LXXIX soit seulement de cette époque. Du reste, si l'on veut comparer les détails fournis par la lecture de ces deux morceaux avec les récits des livres des Rois d'une part, et des livres des Machabées de l'autre, on se convaincra facilement, tout en reconnaissant l'analogie des deux situations, que ces cantiques correspondent plus exactement avec les faits qui signalèrent la destruction du premier Temple par les soldats de Nabuchodonosor (588).

Dès le début du psaume LXXIV, l'auteur rappelle à Dieu que Juda est sa possession, son peuple à lui. Ne se lèvera-t-il pas pour le défendre (1-3)? Suit, en deux strophes, une peinture rapide de l'invasion du Temple; plusieurs détails fournis par notre psaume complètent le trop bref récit du livre des Rois (II [IV] Reg., XXV* Reg., XXV*); par exemple : les Chaldéens ont pénétré dans le Temple en poussant des cris (4 *a*); ils y ont planté leurs enseignes de guerre (4 *b*), et, avec la brutalité du bûcheron abattant les arbres, ils ont détruit les sculptures qui décoraient le sanctuaire (6). Puis ils ont mis le feu à tout l'édifice (7 *a*), et de ses bâtiments multiples ils ont fait un monceau de ruines (8 *b*). Il n'y a plus de culte, plus de prophètes, plus de miracles (9). L'auteur, ignorant sans doute la prophétie de Jérémie, vieille déjà de seize ans (604), sur la durée de la captivité (Jer. XXV, 11), demande combien

de temps durera ce désastre, et jusques à quand Dieu se laissera insulter (10). S'il a ouvert la mer aux Israélites sortant d'Égypte (13 *a*) et mis les bêtes aquatiques dans l'impossibilité de nuire à son peuple (13 *b*, 14), s'il a fait jaillir des sources dans le désert (15 *a*) et arrêté le Jourdain (15 *b*); si, en un mot, il est le créateur et le maître du monde (16, 17), alors, qu'il se venge et qu'il venge son peuple bien-aimé (19 *b*), sa tourterelle que les bêtes voraces veulent lui ravir (19 *a*); qu'il se souvienne de son alliance (20 *a*), qu'il entende enfin les cris des envahisseurs (23).

Dans cette composition, la destruction du Temple est envisagée exclusivement, sans allusion à l'enlèvement des captifs et à l'abandon de la ville. Ces événements sont le sujet du psaume LXXIX (LXXVIII).

Jérusalem est saccagée, elle expie dans le sang ses révoltes et ses idolâtries; ceux de ses habitants qui ont échappé au massacre sont honnis et méprisés des peuples d'alentour. Si le Seigneur veut s'irriter encore, qu'il déverse sa fureur sur les païens qui ne le connaissent pas, mais non sur son peuple; qu'il rende aux infidèles le mal au septuple; mais les siens, qu'il les venge et les protège, s'il veut qu'on le loue encore.

Ce n'est pas là le langage des prophètes de la Captivité, qui, avec la ruine de Jérusalem rebelle, annonçaient la vocation des Gentils. Mais le sentiment national n'acceptait pas cette substitution, qui devait être l'œuvre du Messie, et ne s'accomplir qu'après la ruine définitive et la dernière dispersion du peuple juif.

Dans les deux psaumes que nous étudions, le poète suit le rythme octosyllabique; la division des strophes s'établit par séries de six vers pour le premier, et de huit vers pour l'autre. On relève de plus dans ces deux psaumes des idées et des expressions identiques, qui nous autoriseraient à conclure à l'unité d'auteur. Il importe toutefois de signaler dans le premier de ces cantiques une élévation de pensée et un tour vigoureux qui manquent au second. Quant au nom d'Asaph placé au titre de ces deux cantiques, il désigne un descendant du célèbre chanteur (I Par. VI, 31), ou, du moins, un membre de la classe des musiciens rétablie sous le nom d'Asaph après la captivité. Mais les noms propres qui se lisent dans les suscriptions des psaumes, — des derniers psaumes surtout, — ne désignent pas toujours l'auteur. En certains cas il peut être question simplement du personnage qui a recueilli ou collectionné ces pièces, ou de celui qui en dirigeait l'exécution musicale. Ainsi s'expliquerait-on comment le psaume LXXX (LXXIX), par exemple, a aussi en titre le nom d'Asaph, bien qu'il ne soit ni du même temps ni du même lieu d'origine que le psaume LXXIX (LXXVIII),

puisqu'il se rapporte aux incursions des Assyriens contre les tribus du Nord (Cf. Ps. LXXX, 2) et à la ruine du royaume d'Israël, qui précéda de plus d'un siècle la captivité de Juda.

TEXTE

Psaume LXXIV (LXXIII).

Poème d'Asaph*.*

1. Pourquoi, ô Dieu, [nous] as-tu rejetés pour toujours?
[pourquoi] ta colère s'allume-t-elle* contre les brebis de ton pâturage?
2. Souviens-toi de ton église; tu [l'] as possédée jadis,
tu [l'] as rachetée, [pour être] la part* de ton héritage;
[souviens-toi] de la montagne de Sion, celle-ci, où tu habitais.
3. Porte tes pas [marche] contre les dévastations sans fin.

[Vois] tout ce que l'ennemi a fait de mal dans le sanctuaire :
4. ils ont rugi, tes adversaires, dans [le lieu de] ton assemblée;
ils ont placé leurs étendards [comme] des signaux pour être aperçus*.
5. Pareils à [l'homme] qui élève haut la cognée dans un bois épais,
6. ainsi, ses sculptures*, à la fois,
avec la hache et les marteaux ils [les] ont brisées.

7. Ils ont livré au feu ton sanctuaire;
à terre ils ont profané* le tabernacle de ton nom.
8. Ils ont dit dans leur cœur : Ruinons-les tous ensemble;
tous les [lieux] d'assemblée du Seigneur, ils les ont brûlés sur le sol.
9 Nos prodiges, nous ne [les] voyons plus; il n'y a plus de prophète,
ni personne avec nous qui sache combien de temps [durera la calamité].

10. Jusques à quand, ô Dieu, l'adversaire blasphémera-t-il?
l'ennemi insultera-t-il ton nom toujours?
11. Pourquoi détournes-tu ta main?
[que] ta droite [sorte] de ton sein [pour les exterminer].
12. Car Dieu, mon roi, dès le commencement avait triomphé au milieu de la terre.

13. C'est toi qui as divisé la mer par ta puissance,
toi qui as brisé les têtes des monstres marins sur les eaux;
14. c'est toi qui as écrasé la tête du crocodile;
tu l'as donné en pâture au peuple [qui habite] au désert
15. c'est toi qui as ouvert une fontaine et un torrent,
et desséché les fleuves qui ne tarissent pas*.

16. A toi [est] le jour, à toi aussi la nuit.
Tu as établi la lumière et le soleil,
17. tu as placé toutes les bornes de la terre;
l'été et l'hiver, tu les as façonnés.
18. Souviens-toi de ceci : l'ennemi blasphème Jahweh;
un peuple impie insulte ton nom.

19. Ne livre pas ta tourterelle à la bête rapace,
la vie de tes pauvres, ne l'oublie pas toujours.
20. Regarde l'alliance, car les recoins du pays
sont remplis de repaires de brigands*.

21. Que le pauvre ne s'en retourne pas confus;
que le misérable et l'indigent louent ton nom.
22. Lève-toi, ô Dieu, défends ta cause,
souviens-toi de l'outrage que te fait l'impie tout le jour.
23. N'oublie pas le cri de tes ennemis,
[car] le tumulte de tes adversaires monte sans cesse.

ANNOTATION DU TEXTE

Poème. Le verbe *ssakal* « être habile, prudent, intelligent » donne le participe-substantif *masskil* « celui qui fait comprendre », « qui expose » la doctrine, comme le substantif syriaque *mssaklânâ*. Les psaumes qui porteraient cette indication seraient, ainsi qu'on l'explique communément, des psaumes « didactiques ».

Plus simplement on peut donner à ce terme le sens de « poème », comme aux dérivés de la racine arabe شعر, qui est de la même famille que l'hébreu שכל et possède les mêmes significations : « savoir, connaître, sentir », d'où شِعْرٌ « connaissance, doctrine, poésie, vers », شَاعِرٌ « beau poème ».

1 *b*. *Ta colère s'allume,* rend l'hébraïsme bien connu : « tes narines fument ».

2 *b*. *Shebet* « bâton », d'où *a*) « tribu, famille », réunie sous le « sceptre » d'un même chef; — *b*) « mesure » et « portion » définie. On mesurait souvent avec un bâton.

4 *b*. Le rôle du mot *îwwâda* dans la phrase n'est pas clair; aussi plusieurs interprètes, à la suite des massorètes, le rattachent-ils au verset suivant. Le rythme syllabique ne semble pas permettre cette transposition; au surplus on n'obtient pas par ce moyen une signification meilleure que celle que nous avons exprimée. Il est vrai que, ce mot étant rapporté à ce qui précède, la règle d'accord est transgressée, mais le cas est assez fréquent dans la syntaxe hébraïque,

principalement lorsque le sujet est, comme ici *ôthôth*, un féminin pluriel.

6 *a*. *Pittuhhéha* : la pierre et le bois déchiquetés, « ouverts » par le ciseau du sculpteur (*patahh* pi'el). C'est en considérant le sens ordinaire de la racine qu'on a pu traduire « ses portes ».

7 *b*. Ils ont profané [en le renversant] à terre. Cette construction prégnante n'est d'aucune difficulté. Cf. 8 *b*.

11 *b*. Le sens du mot *kalleh* reste obscur.

12 *b*. *Yeshû'ah*. Ce mot, dans l'expression si fréquente que notre Vulgate rend par *fecit salutem*, doit se traduire par « victoire ».

13 *b*. 14 *a b*. *Lewiathan*, suivant la saisissante peinture de Job (XL, 20, seqq.), désigne le crocodile. *Thannin*, nom générique des bêtes aquatiques, peut s'appliquer, comme *lewiathan*, au crocodile (Voir Isaïe, LI, 9; Ézéch., XXIX, 3; XXXI, 2). Ces noms symbolisent ici la puissance de l'Égypte. Le crocodile abonde dans les eaux du Nil; c'était de plus un des dieux égyptiens.

15 *b*. *Ethan*, « les grands fleuves », les fleuves puissants, au cours continu, par opposition aux torrents qui, le plus souvent, n'ont d'eau qu'à la saison pluvieuse. Parmi tous les cours d'eau de la Palestine, le Jourdain mérite seul le nom de fleuve.

19 *a*. La traduction : « Ne livre pas à la bête l'âme... » est fautive, parce qu'elle sépare deux mots qui, étant en construction grammaticale, ne forment qu'une expression, *khayyat nefesh*, désignant la « vie animale », à laquelle les Orientaux attribuaient le désir, la passion. Cf. Ps. XXVII [XXVI], 12.

20 *a b*. Littéralement : « Les [lieux] obscurs du pays sont remplis de demeures de violence ». Les brigands dont parle notre psaume sont les larrons de Syrie, de Moab et d'Ammon, qui fondirent sur la Palestine avec les Chaldéens après la révolte de Joakim (II [IV] Reg. XXIV, 2).

Psaume LXXIX (LXXVIII).

Psaume d'Asaph.

1. O Dieu! les païens sont entrés dans ton héritage,
ils ont souillé ton temple saint,
ils ont mis Jérusalem en ruines,
2. ils ont livré la dépouille de tes serviteurs en pâture aux oiseaux du ciel,
la chair de tes saints aux bêtes de la terre;
3. ils ont versé leur sang comme de l'eau autour de Jérusalem, et personne ne les ensevelissait.

4. Nous sommes devenus [un sujet d']ignominie pour nos voisins,
dérision et moquerie pour ceux qui nous entourent.
5. Jusques à quand, Jahweh, te fâcheras-tu sans cesse?
[jusques à quand] ta fureur s'allumera-t-elle comme du feu?
6. Verse ta colère sur les païens
qui ne te connaissent pas, sur les royaumes
qui ne crient point par ton nom;
7. car ils ont dévoré Jacob,
ils ont détruit son pâturage.

8. [Mais] ne te souviens pas pour nous des péchés antérieurs;
que ta miséricorde nous arrive vite,
parce que nous sommes exténués tout à fait.
9. Aide-nous, Dieu de notre salut,
pour la gloire de ton nom, et délivre-nous;
couvre nos péchés à cause de ton nom.
10. Pourquoi les nations diraient-elles : Où est leur Dieu?
Qu'elle soit manifestée sous nos yeux parmi les peuples,

la vengeance du sang de tes serviteurs [qui a été répandu];
11. qu'il vienne devant ta face, le gémissement du captif.
Selon la grandeur de ton bras* épargne ceux qui sont dévoués
à la mort*;
12. fais retomber sept fois* sur le sein de nos voisins,
l'outrage qu'ils t'ont fait, Seigneur.
13. Mais nous, ton peuple, les brebis de ton pâturage,
nous te louerons à l'avenir;
De génération en génération nous raconterons ta gloire.

ANNOTATION DU TEXTE

1 *b*. *Heikal*, le « Saint », la partie du Temple qui donnait accès au Saint des Saints, et où les prêtres seuls pouvaient entrer.

3 *b*. La privation des honneurs funèbres et de la sépulture était considérée comme un grave châtiment et un suprême déshonneur (IV [II] Reg. IX, 10; Jer. XXII, 19). Isaïe avait prédit cette circonstance au peuple de Juda (Isai. V, 25).

8. *a*. Voir Isaïe, LXIV, 9. La forme *'ăwônôth* sert pour le pluriel absolu et pour le pluriel construit; on peut donc traduire aussi : « Ne te souviens pas des péchés de [nos] prédécesseurs » ou « de [nos] ancêtres ». Cependant, comme ce substantif, malgré sa forme féminine, est du genre masculin, l'accord *'ăwônôth rîshônîm*, que nous avons suivi, est parfaitement régulier.

11 *b*. La « grandeur du bras » figure la puissance ». *Bné themûthâh* « les fils du massacre » est un autre hébraïsme signifiant « ceux qui sont dévoués à la mort ».

12 *b*. « Sept fois », nombre parfait, désigne, dans la pensée du psalmiste, une vengeance entière.

Ligugé.

J. Parisot.

III

L'INTRODUCTION A L'ANCIEN TESTAMENT

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT (1).

(*Suite*).

Après avoir vu que les solutions données par la critique allemande aux problèmes littéraires concernant les livres historiques de l'Ancien Testament s'écartent notablement de celles qui ont actuellement cours dans l'enseignement catholique, il est intéressant de constater que celles qui se rapportent aux prophètes s'en écartent beaucoup moins. C'est qu'avec les prophètes nous nous trouvons sur un terrain historique plus solide, mieux connu, où il n'y a plus autant de place pour les conjectures arbitraires, que lorsqu'il s'agit de Moïse ou de Josué. L'accord cependant est loin d'exister sur tous les points. En tout cas, il est bon d'enregistrer les résultats de la critique, qui confirment les données traditionnelles, et il est indispensable de connaître les raisons pour lesquelles elle s'en écarte ailleurs.

*
* *

Les prophètes au sujet desquels le jugement de la critique ne diffère presque pas de celui de la tradition, sont : Ézéchiel, Nahum, Aggée et Malachie.

« S'il est un livre de l'Ancien Testament, dit Cornill, qui porte au front le cachet de l'authenticité et nous soit parvenu dans la forme même que lui avait donnée son auteur, c'est bien le livre d'*Ezéchiel*. Nul autre n'a un plan conçu avec plus d'élévation et exécuté avec autant de clarté; nul autre ne montre aussi manifestement, depuis la première ligne jusqu'à la dernière, la même main, le même esprit, la même personnalité. Il est seulement à regretter que le texte ait beaucoup souffert. »

La seule question d'introduction qui soit à examiner au sujet d'un livre d'une authenticité aussi inattaquable, est celle du *temps et du*

(1) V. *Revue biblique*, 1er avril 1895, p. 222.

lieu de la composition. Les dates assignées aux divers oracles sont-elles une pure fiction littéraire, ou doit-on leur attribuer une valeur historique? Plusieurs indices prouvent que c'est la vingt-cinquième année de l'exil de Joïakim (octobre 572), date des derniers chapitres, que l'auteur a terminé la rédaction de son livre, et qu'il y a inséré, sans les modifier essentiellement, les oracles prononcés antérieurement, aux dates marquées en tête de chacun d'eux. Que si certains passages produisent l'impression d'être *vaticinium ex eventu* (comme la prise de Jérusalem annoncée le jour même à Babylone, XXIV, 2; XXXIII, 22), il faut avouer que « ces faits ne dépassent pas la mesure de la faculté qu'a l'homme de pressentir l'avenir ».

Relativement à la remarque de Josèphe (*Antiq.* X, V, 1), que Jérémie a écrit δύο βιβλία, Cornill se borne à dire qu'elle est entièrement obscure.

Dans le petit livre de *Nahum*, tout est authentique, sauf le titre, *Oracle contre Ninive,* qui est « une interpolation postérieure évidente ». La date de la composition doit être placée dans les environs de l'an 624, où Ninive était menacée par les Perses (III, 3-8).

Il n'y a aucune raison de dénier à *Aggée*, le même que celui dont parle Esdras (V, 1), une partie quelconque du livre qui porte son nom. La date de la composition est clairement indiquée par l'auteur : elle va de septembre à décembre 520.

Le livre de *Malachie* est de l'époque où le second temple était reconstruit, et très probablement est antérieur à Esdras (458). L'authenticité ne peut en être contestée. Seul le nom donné au prophète, dans le titre du livre, fait difficulté. Les Septante l'ont traduit par : ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ. Il est probable que ce livre était primitivement anonyme et que c'est par suite d'une fausse interprétation de III, 1 (« J'enverrai mon messager מַלְאָכִי »), qu'on lui a donné le nom de Malachie.

*
* *

Osée, Amos, Abdias, Michée, Sophonie, et Zacharie sont authentiques, mais ont subi des retouches ou des additions postérieures, plus ou moins considérables.

Dans *Osée*, les trois premiers chapitres (« où le prophète raconte ses malheurs domestiques qui suscitèrent sa vocation ») ont été réellement écrits sous Jéroboam II, vers l'an 750. Le reste du livre est postérieur à l'an 738 où Manahem a payé le tribut à Assur, et antérieur aux guerres syriennes et à l'invasion de Téglathphalassar, de l'an 735.

Ce livre a un tel cachet personnel qu'il exclut tout doute sur son authenticité. Quelques passages cependant sont interpolés : par exemple, I, 7, qui fait allusion à la délivrance miraculeuse de Jérusalem sous Ezéchias. L'idée d'un Messie qui serait de la race de David était inconnue à Osée; les parties qui expriment cette idée ont été empruntées à Isaïe et à Jérémie; par exemple III, 5, « les enfants d'Israël reviendront; ils chercheront Jahveh, leur Dieu, et David, leur roi ».

Amos est le plus ancien des prophètes qui nous ont laissé des écrits. Son livre date du milieu du règne de Jéroboam II, de l'an 760 environ. Ce livre ne nous est pas non plus parvenu entièrement intact. Ainsi les menaces contre Juda (II, 4-5), contiennent des phrases banales et d'une couleur *deutéronomistisque* caractérisée, qui forment un contraste absolu avec la forme plastique et concrète du reste du livre; elles sont évidemment d'un interpolateur tardif.

Dans le petit écrit d'*Abdias*, il faut admettre deux auteurs différents. Les neuf premiers versets ont été imités par Jérémie, dans le chapitre XLIX, 7-22, qui date de l'an 605 environ. Mais tels qu'il nous sont parvenus, ces versets d'Abdias ont été remaniés postérieurement à Jérémie. La seconde moitié d'Abdias est plus récente que le siège de Jérusalem par Nabuchodonosor (11 et 14), et même que le retour de la captivité (536), puisque Jérusalem est supposée être aux mains des Juifs qui étendent leur domination sur tout l'ancien royaume d'Israël (17-21). Il est impossible de préciser davantage cette date. Il y eut donc un Abdias primitif (*Urobadja*), antérieur à l'an 605, qu'un auteur inconnu a remanié et complété, après le retour de la captivité.

Michée. — Jérémie dit (XXVI, 18) que Michée prononça son oracle contre Jérusalem (III, 12), *au temps d'Ezéchias, roi de Juda*. Cette indication ne peut pas être exacte. Les trois premiers chapitres de Michée sont antérieurs à la destruction de Samarie (722) et datent du temps d'Achaz, sauf quelques légères interpolations. — Les chapitres IV et V, qui débutent par la célèbre prophétie, reproduite dans Isaïe (II, 2-4), sur l'affluence de tous les peuples à Sion pour se faire instruire dans la loi du Seigneur, sont postérieurs à l'exil (586); ils ne sont donc pas de Michée. — VI et VII sont d'un autre prophète inconnu qui a écrit sous Manassé.

Sophonie a réellement prophétisé « au temps de Josias fils d'Amon », vers 630. Les désordres contre lesquels il s'élève avec tant de vigueur, sont ceux qui existaient durant la première moitié du règne de Josias, avant les réformes introduites par ce roi. « Le chapitre I du

livre de Sophonie est un des morceaux les plus sublimes de toute la littérature prophétique. »

Malheureusement ce livre a souffert non seulement des transcriptions fautives des copistes, mais aussi des interpolations voulues : l'espoir exprimé, III, 10, que d'au delà des fleuves d'Éthiopie, les adorateurs dispersés de Jahveh, lui apporteront des offrandes, ne se comprend guère sur les lèvres d'un prophète écrivant en 630 ; les versets 14-20 du même chapitre renferment des idées et des expressions empruntées au deutéro-Isaïe. Il faut donc admettre dans Sophonie des retouches tardives, notamment dans le troisième chapitre.

Zacharie, le prophète qui a secondé les efforts de Zorobabel pour la reconstruction du temple (Esdras V, 1 ; VI, 14), est bien l'auteur des huit premiers chapitres de la prophétie désignée sous son nom. Du moins, il n'y a aucune raison de douter de leur authenticité. « Mais en passant au chapitre IX on se sent transporté d'un coup dans un tout autre monde. » Tous les critères intérieurs et extérieurs sont en faveur de la vraisemblance de l'opinion de Stade, qui place ces chapitres aux temps troublés de l'époque grecque, vers l'an 280. Alors, en effet, les hommes de « la terre entière étaient livrés chacun aux mains de son pasteur (לְעֵהוּ non pas רֵעֵהוּ) et de son roi » (XI, 6). La prédiction que « l'orgueil d'Assur (c'est-à-dire des Séleucides) sera abattu et le sceptre d'Égypte (c'est-à-dire des Ptolémées) disparaîtra » (X, 11), nous transporte entre l'an 301 et 198 où les Ptolémées étaient maîtres de la Palestine.

*
* *

Les autres livres prophétiques : Isaïe, Jérémie, Joël et Habacuc, sont plus maltraités par la critique.

Dans *Isaïe* sont d'une authenticité inattaquable les onze premiers chapitres, sauf quelques petites interpolations, surtout II, 1-4 (affluence de tous les peuples à Sion) ; les oracles contre les Philistins (XIV, 28-32), contre Damas (XVII, 1-11), contre l'Éthiopie (XVIII), contre l'Égypte (XX), contre Jérusalem et Sobna (XXII) et contre Éphraïm et Jérusalem (XXVIII-XXXI). — Le chapitre XIV (oracle contre l'Égypte) est très probablement authentique.

Les chapitres XV-XVI, 12, qui renferment un oracle contre Moab, qu'Isaïe dit avoir été prononcé *depuis longtemps,* sont d'un prophète anonyme, antérieur à Isaïe lui-même, et se rapportent à la conquête de Moab par Jéroboam II (IV Reg. XIV, 25). Ils datent de l'an 780 environ. Ils sont donc le plus ancien monument de la prophétie écrite.

Tout le reste du livre ne peut avoir Isaïe pour auteur, et appartient à des époques très différentes.

Les oracles qui prédisent la ruine de Babylone (XIII-XIV; XXI, 1-10) sont évidemment de la fin de l'exil. Le caractère apocalyptique de XXIV-XXVII est on ne peut plus opposé au genre des parties authentiques d'Isaïe : le temps qui leur convient le mieux est celui d'Alexandre le Grand; XXXII-XXXIII sont d'un style trop pâle et trop sec pour être du véritable Isaïe; XXXIV et XXXV (ruine d'Édom) sont de la fin de l'exil.

Dans les chapitres historiques XXXVI-XXXIX, il n'y a d'authentique que les discours d'Isaïe. L'auteur qui les a écrits n'était pas un contemporain, car il semble ignorer que Sennachérib vécut encore vingt ans après le siège de Jérusalem (XXXVII, 37) et assigne à la venue de Mérodach-Baladan une date impossible. Le prétendu cantique d'Ézéchias est d'une époque récente, à cause de sa ressemblance avec Job et les derniers psaumes.

Tout le monde sait que la critique refuse absolument d'attribuer à Isaïe les vingt-sept derniers chapitres (XL-LXVI) de la prophétie qui porte son nom. Il est intéressant de voir les raisons que Cornill fait valoir contre leur authenticité. « Au chapitre XL, dit-il, commence une partie considérable, qui, sans contestation, appartient à ce que tout l'Ancien Testament renferme de plus grandiose et de plus sublime. Déjà du temps de Jésus, fils de Sirach (auteur de l'Ecclésiastique), on la considérait comme l'œuvre d'Isaïe. Volontiers nous attribuerions aussi ce brillant joyau de la littérature prophétique, au plus grand des prophètes d'Israël. Mais, malgré d'indéniables similitudes de langage et de pensées, on ne peut méconnaître l'entière diversité. Tandis qu'Isaïe nous écrase par des pensées et des images d'une richesse et d'une force inépuisables, on ne trouve ici que quelques pensées, quelques images, qui reviennent sans cesse, bien que sous des formes variées. Isaïe est avant tout un prédicateur de la pénitence et des châtiments divins; ici c'est la consolation qui prédomine. Isaïe voit le salut final réalisé par un descendant idéal de David; ici c'est Jacob et Israël, Sion et Jérusalem et surtout le *serviteur de Jahveh*, qu'Isaïe ignore complètement, qui procureront la délivrance. Ce qui est encore plus convaincant que la divergence de forme et de pensées, c'est la différence du cadre historique : ce n'est plus Assur, mais Babel qui occupe la place principale; la destruction de Jérusalem et du temple, la captivité du peuple et sa ruine, sont, non pas *prédites*, mais *présupposées*, et c'est Babel qui est désigné comme le tyran qui retient Israël dans ses cachots. C'est à cet Israël, à Israël captif à Babylone, que s'adressent les con-

solations du prophète : sa faute est expiée, il doit se préparer au retour, car Jahveh lui-même viendra en personne et par sa puissance les ramènera à Sion. L'occasion de ces consolantes espérances est fournie par les victoires de Cyrus, qui faisaient présager la fin prochaine de l'empire babylonien. Cyrus est appelé par son nom, non par manière de révélation miraculeuse d'un mystère, mais comme étant une personnalité bien connue. Plusieurs fois il est répété avec beaucoup d'insistance que c'est *à présent* que ces heureux événements vont se réaliser, après avoir été prédits depuis longtemps. A tout cela s'ajoutent quelques signes de langage plus récent et le fait important que ces chapitres dépendent visiblement de Jérémie, tandis qu'aucun écrivain depuis Isaïe jusqu'à la fin de la captivité n'offre la moindre trace de connaissance d'un écrit si caractéristique et si important. La conclusion s'impose donc que nous sommes ici en présence de l'œuvre d'un prophète de la fin de l'exil babylonien, et qui par erreur ou par hasard a été réunie au livre d'Isaïe, le fils d'Amos. » L'ordre assigné dans le Talmud aux trois grands prophètes : Jérémie, Ézéchiel et Isaïe, ne peut s'expliquer que parce que tel était l'ordre chronologique : on avait conservé le souvenir que le livre d'Isaïe dans sa forme actuelle, était plus récent que Jérémie et Ézéchiel. Il est impossible de déterminer la personne de l'auteur de ces vingt-sept chapitres, qu'on désigne ordinairement sous le nom de deutéro-Isaïe. Il est même très probable qu'ils sont dus à plusieurs auteurs, ou du moins que des éléments étrangers s'y sont introduits, notamment dans les quatre derniers chapitres.

L'unité littéraire fait également défaut au livre de *Jérémie*. Baruch, le secrétaire de Jérémie, avait consigné plusieurs discours du prophète. Cet écrit ainsi que d'autres renseignements puisés à de bonnes sources, fournirent à un auteur inconnu la matière des chapitres qui racontent en détail la biographie de Jérémie, ainsi que les parties essentielles des discours qui sont rapportés à la fois par le texte des Massorètes et des Septante. Cet auteur inconnu a dû rédiger son œuvre durant la seconde moitié de l'exil babylonien. Des gloses et des interpolations s'y ajoutèrent bientôt : ce sont celles que nous présente le texte actuel des Septante. Le texte hébreu, lui aussi, même après que le texte grec eut pris sa forme définitive, fut encore remanié et interpolé, de sorte que pour arriver à l'époque où le livre de Jérémie reçut la forme qu'il a actuellement en hébreu, il faut descendre jusqu'au troisième siècle.

Malgré le témoignage si formel de la tradition, les *Lamentations* ne peuvent être de Jérémie. Ce n'est pas lui qui pouvait dire : « Les prophè-

tes ne reçoivent plus aucune vision du Seigneur » (II, 9); lui qui a dit : « Chacun mourra pour sa propre iniquité « (XXXI, 20-30), n'a pas pu dire : « Nos pères ont péché, ils ne sont plus, et c'est nous qui portons la peine de leurs iniquités » (*Lam.*, V, 7). Les chapitres II et IV dépendent évidemment d'Ézéchiel. Les chapitres I et V sont plus récents. Le chapitre III est plus récent encore; il a été composé dans le but de faire croire que Jérémie en était l'auteur. Et c'est là sans doute l'origine de la tradition qui fait de Jérémie l'auteur des *Lamentations*.

Les critiques sont fort divisés au sujet de la date à assigner au livre de *Joël*. Tandis que Kuenen, Reuss et d'autres la font remonter jusqu'à l'époque de Joas (IXe siècle), Cornill la fait descendre à la fin de l'époque persane (après l'an 400). Les raisons qu'il en donne sont : les allusions à la prise de Jérusalem par les Babyloniens (III, 2-3, 6, 17), à la reconstruction du temple (I, 14; II, 16) et des murs de Jérusalem (II, 9). Les idées théologiques et le genre apocalyptique confirmeraient cette conclusion.

Le livre d'*Habacuc*, malgré l'assertion contraire du prophète (I, 5), ne prédit pas l'avenir, mais décrit le présent et même le passé. Les chapitres I-II, 8 ont été écrits après la bataille de Carchémis (605), lorsque les Chaldéens avaient déjà envahi la Palestine. Le passage II, 9-20 appartient certainement à une époque beaucoup plus récente. Quant au chapitre III, qui renferme « ce cantique généralement estimé au delà de sa valeur », il n'offre que de la pure rhétorique. On y cherche vainement une suite logique ou une situation historique saisissable. Il ne peut être l'œuvre d'Habacuc, parce que toute la littérature contemporaine n'offre point de composition analogue. On ne saurait dire si l'auteur en est le même que celui de II, 9-20.

*
* *

Les deux écrits prophétiques qui nous restent à voir, Jonas et Daniel, sont considérés par Cornill comme entièrement pseudépigraphiques : ils ne renferment pas un mot qui soit sorti de la plume de ceux à qui ils sont attribués.

La langue du livre de *Jonas*, le genre du récit, la façon dont il est parlé de Ninive, comme d'une merveille disparue depuis longtemps (III, 3), l'accumulation des miracles, tout concourt à prouver que ce livre n'a été écrit ni par le prophète Jonas qui vivait sous Jéroboam II, ni par un contemporain. Le livre est postérieur de plusieurs siècles à son héros. Il a dû être écrit vers la fin de l'époque persane, ou même seulement durant l'époque grecque (IVe siècle). C'est une parabole, revêtue d'une forme historique, destinée à combattre le

mépris des Juifs pour les Gentils, en montrant comment eux aussi sont les créatures de Dieu et l'objet de sa miséricorde.

Pour fixer la date du livre de *Daniel*, le chapitre XI fournit un point de repère très important. « Il est clair et généralement admis que XI, 5-20 retrace d'une manière concise et voilée, mais très exacte, l'histoire des Ptolémées et des Séleucides, et que 21-39 sont une description détaillée du gouvernement d'Antiochus Épiphane et de ses persécutions contre la religion juive. » Ailleurs il fait allusion aux successeurs d'Alexandre. Néanmoins le livre élève la prétention d'avoir été écrit par un contemporain de Nabuchodonosor et de Cyrus.

« Or, ce ne sont pas seulement des préjugés rationalistes contre les miracles et la prophétie, mais des raisons objectives très graves, qui contraignent à reconnaître que Daniel n'est pas authentique. » Celles alléguées par l'auteur que nous analysons sont au nombre de dix. Nous nous bornerons à signaler les plus importantes. Celui qui a écrit le livre de Daniel connaît très bien l'histoire du temps d'Antiochus Épiphane et assez bien celle d'Alexandre le Grand; mais tout ce qui précède cette époque est enveloppé d'une obscurité absolue. Les erreurs historiques, inexplicables chez un contemporain, abondent : il place un départ de captifs à la troisième année de Joiakim (I, 1) (erreur qui repose sur une combinaison de II Paralip. XXXVI, 6-7, avec IV Rois, XXIV, 1, mal interprété); le dernier roi de Babylone aurait été Balthasar, fils de Nabuchodonosor; le conquérant de Babylone serait Darius le Mède, fils de Xerxès et prédécesseur de Cyrus; Suse est dit la capitale des rois de Babylone; etc. — Le livre de Daniel n'a exercé aucune influence sur la littérature prophétique postérieure à l'exil : ce qui serait inexplicable si un livre d'une telle importance avait existé dès l'époque de Cyrus. — On n'aurait pas rangé le livre de Daniel parmi les hagiographes, mais parmi les prophètes, s'il avait seulement existé aux temps où parurent Aggée, Zacharie, Malachie et même Jonas. — Jésus, fils de Sirach, qui a écrit vers l'an 200, connaît Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et douze petits prophètes. Il ne connaît pas Daniel. La première référence certaine à ce livre, se trouve dans I Machab. II, 54-60, vers l'an 100. — Les chapitres IX-XII seraient un non-sens chez un contemporain de Cyrus. Les 70 années de captivité, prédites par Jérémie, n'étant pas encore écoulées, la 1re ou la 3e année de Cyrus, on ne pouvait pas se préoccuper alors du non-accomplissement de cette prophétie. Le terme de כַּשְׂדִּים. *Chaldéen*, employé pous désigner les mages et les devins, ne se conçoit pas à une époque où les Chaldéens avaient l'empire du monde. — Enfin l'origine grecque de plusieurs mots est évidente : סִיּוּמְפֹנְיָה de συμ-φωνία, קַרְנָא de κήρυξ.

« Tous ces motifs nous forcent à voir en Daniel l'œuvre d'un Juif pieux et fidèle à la loi, qui vivait du temps d'Antiochus Épiphane; il voulait relever le courage de ses coreligionnaires persécutés, en leur annonçant que le royaume des cieux était proche. Pour donner plus d'autorité à ses exhortations et prédictions, il les mit sur les lèvres d'un prophète du temps de l'exil babylonien. Le nom de ce prophète lui fut sans doute fourni par Ézéchiel (XIV, 14, 20; XXVIII, 3) qui parle d'un homme très pieux et sage appelé Daniel. »

La date de la composition peut être fixée presque à un jour près, grâce à VIII, 14 qui parle de la dédicace du temple faite par Judas Macchabée (I Mach. IV, 42-58). Cette cérémonie eut lieu le 25 kisleu (décembre) 165. D'autre part, l'auteur a écrit avant la mort d'Antiochus, survenue en l'hiver de 164, puisqu'il attend la mort de ce tyran à la fin de la 70e semaine, en juin 164. Le livre a donc été écrit entre le mois de décembre 165 et le mois de juin 164, par conséquent vraisemblablement en janvier 164.

L'unité littéraire du livre, contestée par Reuss et d'autres, ne paraît pas douteuse à Cornill.

*
* *

En somme, la néo-critique, qui fait profession de s'affranchir complètement de l'autorité de la tradition, est obligée, par les seuls critères internes, d'admettre l'authenticité au moins partielle de presque tous les écrits prophétiques de l'Ancien Testament. C'est là un résultat qu'il est intéressant de constater. Sur plusieurs points importants, il est vrai, la critique se trouve en désaccord complet avec l'exégèse traditionnelle, surtout en rejetant l'authenticité de Daniel, et de la seconde moitié du livre d'Isaïe. Il n'entre pas dans les limites du cadre que nous nous sommes tracé de discuter une à une toutes les raisons que la critique oppose aux opinions traditionnelles. D'autres l'ont fait mieux que nous ne saurions le faire. Disons seulement que ce n'est pas par parti pris contre toute thèse antitraditionnelle, que l'exégèse catholique refuse de souscrire à certaines conclusions de la critique. Comme le dit le cardinal Meignan : « Il n'est pas de foi que le fils d'Amos soit l'auteur de la deuxième partie d'Isaïe. On pourrait sans encourir aucun reproche d'hétérodoxie, soutenir la thèse [de la non-authenticité] que nous avons combattue (1). »

J. B. Pelt.

Metz.

(1) *Les Prophètes d'Israël et le Messie*, depuis Salomon jusqu'à Daniel. Paris, Lecoffre, 1893, p. 259.

IV

INSCRIPTIONS ROMAINES ET BYZANTINES

DE PALESTINE

Amman. — *Fragments de la grande inscription du temple de l'acropole.*

Bien que très incomplète, cette inscription monumentale contient des renseignements précieux pour l'histoire.

//////ΟΥΑΥΡΗΛΙΟΥΑΝΤΩΝΕΙ///ΙΟΥΑΥΓ////ΟΥΜΕΘΩΝΕΧΑΡΙCΑΤΟ
//////Ν ΕΠΙΓΕΜΙΝ//////////////////////////ΝΑΝ//////ΑΤΗΓΟΥ///Ε///
//////ΤΩΝΚΥΙ//////
//////ΩΤΟΙCΡ//////

Hauteur des lettres : 1re ligne, 0m, 24; 2e ligne, 0m,20.

En rapprochant trois de ces fragments on retrouve une partie de l'inscription. Le quatrième doit se rapporter à la partie absente. Le nom de l'empereur et celui du légat Geminius nous permettent de retrouver la date approximative du monument. La phrase incomplète : ...Μάρκ]ου Αὐρηλίου Ἀντωνεί[ν]ου Αὐγ[ούστ]ου μεθ' ὧν ἐχαρίσατο, semble indiquer que le temple a été bâti en actions de grâces pour la conservation ou la victoire de Marc-Aurèle Antonin. Ce nom, il est vrai, a été porté par plusieurs empereurs; mais le nom du légat Géminius, que nous trouvons à la seconde ligne, suffit pour nous fixer au règne du vrai Marc-Aurèle. La seconde ligne est moins lisible. Cependant on peut sans témérité proposer de suppléer ainsi.

...Ἐπὶ Γεμιν[ίου Μαρκιάνου πρεσβευτοῦ τῶν Σεβαστῶ]ν ἀντιστρατήγου...

*
* *

Les colonnes de ce temple, qui devait être magnifique, sont toutes renversées; elle n'ont pas moins de 1m,60 de diamètre. Sur la section de plusieurs tambours on lit le mot :

ΔΩCΕΟC

qui indique sans doute la contribution en dons volontaires. Sur l'un d'eux, au-dessous de δωσεος, nous avons lu les deux signes : ΠΖ (87). Ils représentent sans doute un numéro d'ordre.

*
* *

Hesban. — *Fragment de l'inscription d'un temple.*

Ce fragment, inscrit sur un débris d'architrave, se compose d'un seul mot, nous l'avons tout de même recueilli.

CE///ECΘAI ..σέ[δ]εσθαι.

Lettres carrées de $0^{m},09$.

*
* *

Medaba. — Cette ville était riche en monuments chrétiens. Les inscriptions sur des pavages en mosaïque n'y manquaient pas, témoin les textes publiés précédemment dan la *Revue biblique* (1). Nous espérions en retrouver d'autres, qui nous avaient été signalés il y a plusieurs années; mais ils sont détruits ou recouverts par des constructions.

Nous allons donc les donner d'après les copies qui nous ont été communiquées par les missionnaires du patriarcat latin.

Inscription en mosaïque dans le pavage d'une église, située au Nord.

ZABOYΛΩNΠAPA/////
KHCEIKAIΠAPATENEIE///

Ζαβουλὼν παρά[λιος κατοι]κήσει, καὶ παρατενεῖ ἕ[ως Σιδῶνος].

Zabulon habitera le rivage de la mer et atteindra Sidon (Gen. lix, 13). Ce texte est un passage de la prophétie de Jacob sur Zabulon. La mosaïque, aujourd'hui détruite en grande partie, représentait une barque de saint Pierre, auquel l'église aurait été dédiée.

*
* *

Inscription en mosaïque dans le pavage d'une habitation privée.

CAPEΦΘA.MAKPAKΩ	Σαρεφθὰ Μακρακῶ
OΓCITEKH	ὀγσιτέκη [ἐν]
HHMEPAEKEINH	[τ]ῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ.....

(1) *Revue biblique*, 1892, p. 639 s.

Il y avait probablement une date à la suite.

Le nom de Sarephta est connu.

Celui de *Macraco* est le diminutif familier de Macrina. C'est déjà du grec moderne.

Le mot ὀγσιτέκη n'est pas facile à interpréter. Peut-être faut-il lire : ὀξυτέκη, et le rapprocher de ὀξυτόκος des lexiques. Ce qui indiquerait une heureuse délivrance. Dans le cas présent, l'impossibilité de vérifier si la copie est exacte augmente la difficulté, et ne permet pas de se prononcer avec assurance.

*
* *

Inscriptions en mosaïque.

ΑΡΙΑ ΔΝΗ	ΒΑΝΧΗ	CATYPOÇ
Ἀριάδνη.	Βανχή.	Σάτυρος.

Ces noms païens servaient d'éclaircissement à un sujet mythologique.

Les figures, paraît-il, étaient nimbées. Mais l'usage du nimbe n'était pas exclusivement chrétien, et l'attitude ne laissait aucun doute sur la nature du sujet.

*
* *

Fragment d'inscription gravé sur un socle en pierre.

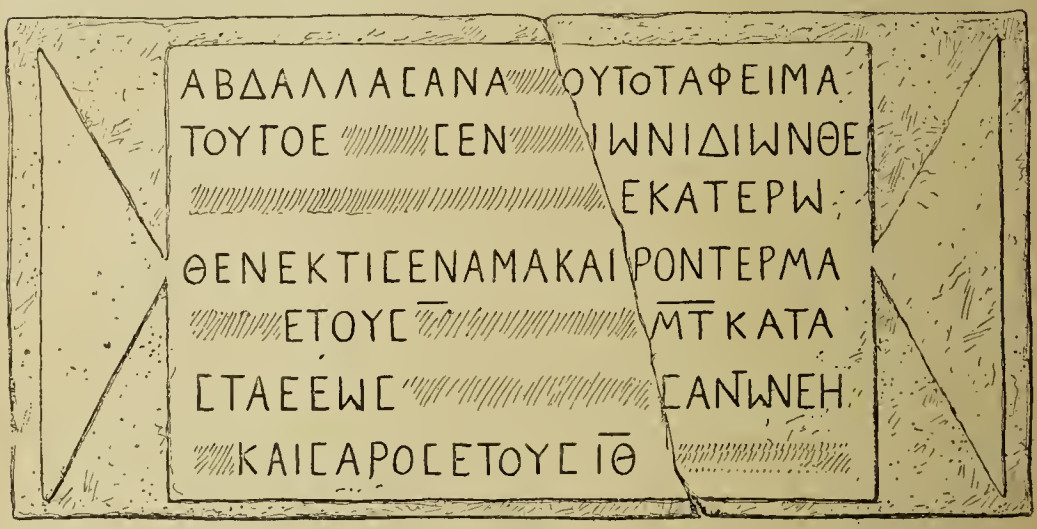
//////////// ΜΑΡCOY ЄΘΗΚЄΝ ЄΚCЄΡΩΝ ΔΟΜΙΤΤΙCΖΑЄ	..... Μάρσου ἔθηκεν ἐξαιρῶν Δομιττι.....

Ce fragment présente des particularités utiles à noter. Le nom absent est suivi du génitif Μάρσου, qui indique le nom du père, nom que nous avons déjà rencontré à Gérash, porté par un chevalier, Ἀντωνίου Μάρσου ἱππικοῦ. Le phénomène de dédoublement de consonne, observé dans ὀγσιτέκη, se retrouve ici dans εκσερων pour ἐξαιρῶν. Quant au dernier mot, il est peut-être mal copié ; il se rattache évidemment au gentilice *Domitius*, que nous retrouvons sur une autre inscription de Medaba, ce qui porte à penser qu'il s'agit du même personnage. *X..., fils de Mars, a dressé (cette stèle) l'élevant à Domit...*

*
* *

Épitaphe d'Abdallah, gravée sur basalte.

La plaque de basalte est brisée en deux. L'inscription est dans un cartouche à oreilles. Le fragment le plus grand est très usé, et certains mots ont presque complètement disparu.



Dimensions de l'inscription, $0^m,55 \times 0,32$. Hauteur moyenne des lettres, $0^m,03$.

Ἀβδαλλὰ Σαναα...ου τὸ ταφεῖμα τουτὸ ἐ[ποίη]σεν [ἐξ σύσ]ιῶν ἰδίων, θε-..... ἑκατερω- θὲν ἔκτισεν ἀμὰ καὶ [ἱε]ρὸν τέρμα.....ἔτους....., μτ κατα- στάσεως..., Ἀντωνείν- [ου] Καίσαρος ἔτους ιθ.

Abdallah, fils de Sana..., a fait ce tombeau à ses frais,..... et il a construit en même temps des deux côtés l'enceinte sacrée. L'an... de la construction... l'an 19 de l'empereur Antonin.

Cette inscription portait trois dates. Une seule est claire, c'est la dernière, qui se rapporte au règne d'Antonin. La précédente se rapporte sans doute à la fondation de la ville, mais le nom n'est pas lisible. Quant à la première, le chiffre lui-même est effacé; il ne reste que le trait qui surmontait les signes. La fin de la dernière ligne contient quelques lettres nabatéennes : quelque chose comme מנברכא.

*
* *

Dédicace à Domitius Alexandre, centurion de la légion III.

Il ne sera pas inutile de reproduire ici une inscription grecque de

Medaba, publiée par le R. P. Lagrange dans la *Science catholique* (1), et dans laquelle la légion III est mentionnée. Dimensions, $0^m,50 \times 0^m,55$. Hauteur des lettres, $0^m,06$ — Galbe très pur.

Γ·ΔΟΜΙΤΙΟΝ
ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΝ
Ρ̄ ΛΕΓ Γ̄ ΚΥΡ ϑ
ΗΠΟΛΙϹ
ΕΥΝΟΙΑϹΚΑΙ
ΑϒΝΕΙΑϹ
ΧΑΡΙΝ

Γ(άϊον) Δομίτιον Ἀλέξανδρον (κεντυρίωνα) λεγ(εῶνος) γ' κυρ(ηναϊκῆς) ἡ πόλις εὐνοίας καὶ ἁγνείας χάριν.

Cette inscription a été repiquée, et la pierre utilisée dans une bâtisse, mais le texte est resté lisible.

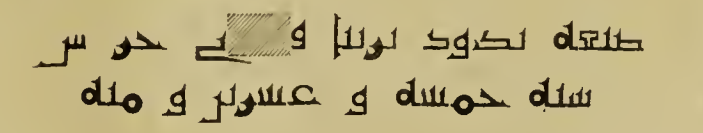
Elle nous apprend que la ville a élevé un monument, probablement une statue, à un centurion de la légion III, qui avait sans doute un commandement à Medaba, soit sur un détachement de la légion, soit sur des troupes auxiliaires, recrutées parmi les indigènes, mais toujours commandées par des officiers romains.

*
* *

INSCRIPTION CHRÉTIENNE EN ÉCRITURE COUFIQUE SUR UNE LAMPE TROUVÉE A GÉRASH.

Nous avons rapporté de Gérash une petite lampe de terre cuite de forme allongée, ornée de stries à la partie supérieure, et marquée d'une croix en dessous. Ce qui en fait l'intérêt, c'est une inscription arabe, qui nous donne le nom du potier et la date de la fabrication. L'inscription fait le tour de la lampe, en dessous.

En voici la transcription :



Œuvre de David Barnabé (?)... *faite l'an 125.*

Il y a un mot douteux, la pâte ayant été écrasée. Nous devons la

(1) *Au delà du Jourdain*, par le R. P. Lagrange. (Extrait de la *Science catholique*, 1890.)

lecture et la traduction à l'obligeance du R. P. Doumeth, des Frères Prêcheurs. La date 125 se rapporte sans doute à l'Hégire. Dans ce cas ce serait l'an 708.

Jérusalem.

GERMER-DURAND.

A propos de l'article très remarqué de notre collaborateur, le R. P. Germer-Durand, *Exploration épigraphique de Gérasa*, M. Desrousseaux, professeur de philologie grecque à l'École des Hautes Études à Paris, nous écrit :

J'ai lu avec intérêt les inscriptions publiées par le R. P. Germer-Durand dans la *Revue Biblique*. Voici, sur les textes métriques, quelques observations. — N° 30, p. 388 : v. 5, la véritable leçon διεγείρετο avait déjà été donnée par Cougny, *Appendix nova*, t. III de l'Anthologie Didot, épigr. III, 410, p. 388, col. 2. — V. 7. Il faut évidemment lire πό[ρ]ον (et non πό[θ]ον) εἶρξε, « ferma le passage de la respiration ». Le sens de l'inscription a été très bien saisi par le R. P. Germer. — N° 31, p. 390 : v. 6, ἐν τελέθει est impossible. Le ν est la lettre finale d'un mot neutre. On peut penser à ἔρκος [ἀνίκητο]ν τελέθει. — Dans la souscription en prose, le chiffre de l'indiction ne peut être que ιγ'. Dans la seconde partie de cette souscription, je crois qu'il faut lire un Δ au lieu de l'A, ce qui donne τῆς ε' ἰνδ. (indiction 5). La date est des plus curieuses. On ne peut évidemment lire θνφ' qu'à rebours, ce qui donne 559. Il est impossible de voir dans cette date une année de l'ère chrétienne. D'abord l'ère chrétienne ne semble pas avoir été en usage en Orient à cette époque (*C.I.G.* IV, p. 297 est une inscription fausse, du XIIe ou XIIIe siècle). Puis, l'indiction 5 indiquerait une année finissant par 2 ou par 7. Il faut y voir sans doute l'année d'une ère particulière suivie à Gérasa. Voir ce que dit Kaibel à propos des fragments incomplets et naturellement mal restitués (et aussi mal lus) de cette inscription (*Epigrammata græca ex lapidibus conlecta* n° 1063 = Cougny, III, 328). — Enfin au v. 4 μετὰ πότμον ne peut signifier que : « après la mort ». « Son corps est dans la terre, mais son âme, dans le vaste ciel, prenant part éternellement, après la mort, aux chœurs angéliques, est un rempart invincible et un indestructible appui pour... etc.... »

N° 28, p. 386. Cette singulière poésie n'est pas toujours claire. Voici comment je la comprends : Julienne et son mari, qui habitaient Antioche d'ordinaire, ont fait un voyage à Gérasa, où Julienne est morte. Le mari s'en retourna donc seul. Au v. 2 : écrire ἆθλα τίνων (s'acquittant). Lire ensuite :

οὗ μέτα δεῦρο μολοῦσ' ἀπὸ πατρίδος Ἀντιόχειης,
οὐκέτι πρὸς πάτρην τῷδ' ἀΠελεύσεθ' ἅμα,

« Elle ne retournera plus avec lui dans sa patrie. » La suite signifie : Mais sa moitié (son époux = ταύτης ἕτερον μέρος) est à Antioche, tandis que son corps est resté à Gérasa, dans ce tombeau. » Les deux derniers vers ne font pas corps avec ce qui précède. C'est le mari qui parle. Il y avait probablement sur le tombeau un bas-relief représentant la morte et le vivant, qui était censé adresser la parole à sa femme, que la mort a rendue muette.

Si la leçon στατή est sûre, il faut attribuer au poète une faute de quantité, puisque l'α est bref. Mais le mot στατή ne convient guère. Faut-il lire : μὴ σιγῇ μίμνοις? — Au vers 6 τὸ μὴν est un peu singulier, mais peut-être admissible.

S.

V

NOTES D'ANCIENNE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

LES SERMONS DE CÉSAIRE D'ARLES

M. Malnory vient de publier sur Césaire d'Arles un livre étendu, où il a su être complet sans donner les détails surabondants où se perd un peu M. Arnold (1). L'introduction contient huit pages sur les sermons. On sait la difficulté que présente leur étude. Ils sont confondus dans les manuscrits sous les noms les plus divers : saint Augustin, Faust de Riez, Maxime de Turin, Eusèbe d'Émèse (pseudonyme de Faust); de plus, nous sommes sûrs que Césaire n'hésitait pas à emprunter de longs passages à ses devanciers et à les insérer plus ou moins retouchés dans ses propres discours. Ce lot important de la littérature chrétienne s'accroît sans cesse et ne comprend peut-être pas moins de cinq cents pièces; pour s'y orienter une seule méthode est possible : isoler d'abord les sermons de Césaire. L'Académie de Vienne a reculé devant les difficultés de cette tâche et a exclu Césaire de sa collection. Ce singulier parti expose à bien des méprises. Déjà, l'éditeur de Faust a attribué à son auteur des sermons de Césaire (2). Nous ne sommes peut-être pas au bout des erreurs de ce genre.

Les Bénédictins ont appliqué les vrais principes dans leur édition de l'appendice des sermons de saint Augustin. Malheureusement, suivant leur habitude modeste, ils ne les ont exposés nulle part et se sont contentés de joindre quelques notes qui ont paru arbitraires à des lecteurs superficiels. Ils ont constaté qu'un certain nombre de recueils de sermons procédaient de Césaire : d'une part, l'attestation des manuscrits, d'autre part l'unité d'un style reconnaissable à première vue et différent de tout autre étaient les solides fondements de ce jugement. Au fur et à mesure que de nouvelles pièces se présentaient ensuite,

(1) A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles;* Paris, 1894 (publié en mai 1895 : c'est une thèse de doctorat), XXVI-316 pp. in-8°. — C. F. Arnold, *Cæsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit;* Leipzig, 1894, XII-607 pp. in-8°.

(2) Il me paraît inutile de revenir sur cette question, qui est tranchée. Cf. A. Engelbrecht, *Studien über die Schriften des Bischofes von Reii Faustus;* Vienne, 1889; ses *Fausti opera*, dans le *C. S. E. L.*, XXI; Vindobonae, 1891; et l'article du même, *Zeitschrift für œsterr. Gymnasien*, 1892, n° 11; et, d'autre part, dom Morin, dans la *Revue bénédictine* de Maredsous, 1892, pp. 49 sqq.; Malnory, dans le *Bulletin critique*, 1er mai 1892 et ouvrage cité, p. 289.

la comparaison des styles servait de critérium. Grâce à cette méthode, M. Malnory a reconstitué, après les Bénédictins, deux catégories de recueils : deux recueils constitués paléographiquement et subsistant encore dans les manuscrits, recueil de Longpont (BN. 10605 et Laon 121) et recueil de la Mazarine (2182); quatre recueils formés peut-être par Césaire lui-même (1) sur des sujets analogues, *L Homiliae* (en partie), sermons des fêtes, discours exégétiques sur l'Ancien Testament, *ad monachos*. On obtient ainsi la liste suivante, que M. Malnory a eu le tort de ne dresser nulle part. Je cite les numéros de l'appendice des sermons de saint Augustin, dans Migne, t. XXXIX : 8, 13, 41, 53, 56, 63, 67-69, 77-78, 83, 89, 101, 104-105, 110-111, 115-116, 129-130, 141-142, 146, 173, 228-229, 244, 249-250, 252-253, 256-267, 269-279, 281-286, 288-289, 292-296, 299-301, 303, 305, 307-309, 313, 315 (2).

Cet exposé fait comprendre le rôle de la critique interne dans la question. Au début, elle se sert de contrôle aux données paléographiques; plus tard, elle est l'instrument même de la recherche. Puisque les particularités de langue et de style jouent un tel rôle, les notes que je viens de recueillir au cours d'une lecture rapide ne seront peut-être pas inutiles. Elles permettront en même temps de se faire une idée précise du système oratoire de Césaire. L'érudit danois Caspari a publié un sermon inédit, que je mentionnerai quelquefois (3). Enfin, le futur éditeur de Césaire, le savant dom Morin, de Maredsous, me permettra de citer de temps en temps les notes précieuses publiées par lui dans une revue peu répandue (4). Il lui appartiendra de nous donner un index complet, seulement possible d'après une édition critique. Mon but est d'esquisser le travail et mon désir serait d'en hâter la préparation.

*
* *

M. Ebert considère la langue de Césaire comme assez correcte. M. Malnory n'est pas de cet avis et critique à plusieurs reprises la rusticité de son héros. Mais les preuves qu'il essaie de donner sont discutables (5). Pour décider entre les deux opinions, il faut prendre un auteur con-

(1) *Vita Cæsarii* publiée dans *Migne, P. L.*, t. LXVII, l. I, 15 et 42.

(2) Cette liste diffère un peu de celle qu'on trouve dans Migne, LXVII, 1041.

(3) *Kirchenhistorische Anecdota;* Christiania, 1883, p. 213 sqq. : *Homilia ubi populus admonetur : Magnum nobis gaudium fecit, fratres dilectissimi, fides et deuotio uestra. Nam... :* publié d'après l'Einsiedlensis 281, du VIIIe siècle.

(4) *Mes principes et ma méthode dans la future édition de saint Césaire*, article dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1893, t. X, 62 sqq.

(5) P. 298 : *A suis* est plus correct que le pléonasme de décadence : *A suis propriis*.

temporain pour point de comparaison. J'aurai occasion de mentionner Faust quelquefois.

Il est assez difficile, en l'absence de collations minutieuses des manuscrits, de parler des formes employées par Césaire. Dans les sermons publiés par M. Engelbrecht nous n'avons ordinairement que le témoignage d'un manuscrit. Notons seulement l'usage des formes pleines *dextera*, *dexterum*, 249, 5 et 6 (277, 10; 278, 22) (1), comme dans Faust; du datif *artibus*, pour *artubus*, 249, 4 (265, 16), forme qui se lisait dans le texte de Lucrèce et que les grammairiens de la bonne époque défendaient (voir la note de Lachmann sur Lucr., V, 1077) ; des superlatifs *asperissimus*, 249, 1 (263, 21), dont on ne cite pas d'autre exemple, et *exoptatissimus*, 110, 3 (270, 10), rare, mais très ancien (2). Césaire forme aussi la comparatif à l'aide de *plus*, 249, 4 (265, 14); Faust se sert de cet adverbe une fois, mais au lieu de *magis*, devant un verbe : *plus requirit* (24, 21); mais on trouve déjà *plus miser* dans un fragment d'Ennius, quoique cette construction se rencontre surtout sur le sol gaulois (une dizaine d'exemples dans Sidoine) (3). *Nimium* a le sens de *ualde* 142, 5 (326, 5 : *hæc licet nos nimium terreant, non tamen de Dei misericordia desperandum*), *nimium terribiliter*, 301, 1; mais saint Augustin signale déjà cette exagération dans le latin de la Bible et des sermons (4). Terminons cette revue des expressions comparatives, en mentionnant la construction *opulentior quisque*, 262, 3 (284, 2), fréquente dans Sidoine et déjà vieille de quatre siècles (5); *qualiter* en tête de la question indirecte, au sens de *quomodo*, ce qui se rencontre dès la fin du premier siècle de l'ère chrétienne : 141, 1 (284, 23), 274, 1, et *allocutio in causa Contumeliosi*, citée par dom Morin, dans Harduin, Conc., II, 1157 et 1159; *quantum*, pour *quanto* devant un comparatif, 110, 1 (267, 17), qui appartient à la langue familière de toutes les époques.

La syntaxe de la déclinaison donne lieu à peu d'observations : *emendare* intransitif (272, 4, dans un développement donné seulement par Engelbrecht), à rapprocher des verbes actifs employés comme réfléchis dans Lactance, Corippus, Lucifer de Cagliari et Jordanès (6); *mi-*

(1) Les premiers chiffres renvoient au t. XXXIX de Migne; les chiffres entre parenthèses, à l'édition Engelbrecht de Faust, le cas échéant.

(2) Neue, *Formenlehre*, 3, II, 230, cite trois exemples de Plaute, Cicéron et de Pline le Jeune.

(3) Wölfflin, *Lateinische und romanische Comparation*, 1879, 29 sqq. ; Id., dans l'*Archiv für lat. Lexicographie*, I (1884), p. 100.

(4) *Enarrat. in psalm.* CXVIII.

(5) Wölfflin, *Lat. comp.*, 79 sqq.

(6) Voir les articles de Petschenig et de Brandt dans l'*Archiv*, III (1886), 150 et 284; V (1888), 577; VIII (1892), 130.

serari, avec le datif, 262, 3 (283, 24), comme dans Corippus, *Laud. Iust.*, II, 402 (1); *oportet* avec le datif, 142, 1 (323, 19 : *ei oportet ut... roget*). *Absque*, très employé par Faust, est rare dans Césaire, 274, 2; 301, 5. *Circa* a le sens de *erga*, 249, 3 (264, 22). *Ex* est superflu dans 116, 6 (*uocatur ex nomine*). *Cum* sert à former quantité de locutions circonstancielles qui reviennent à satiété : *cum grandi humilitate*, 249, 1 (262, 25), et les deux passages cités par dom Morin, p. 73; *cum Dei adiutorio*, 249, 3 (265, 1); 249, 5 (278, 6); 142, 5 (326, 7); 259, 2 et 4; 261, 3 (2 fois); 264, 6; 272, 8; — *cum secura conscientia*, 142, 7 (327, 14); 273, 6; — *cum grandi cautela*, 272, 5; — *cum grandi reuerentia et timore*, 273, 6; — *cum grandi diligentia*, 272, 5; — *cum grandi tremore*, 272, 6; — *cum perfecta caritate*, 261, 2, etc. Après *in* on trouve l'ablatif au lieu de l'accusatif, 110, 4 (271, 10 *transibit in pectoribus*), 142, 4 (325, 4 *recipere Christum in patria nostra*), 249, 5 (277, 11, *in profundo tartari demersos*), 262, 3 (283, 19 *nummos in gazophylacio miserat*). Le mélange des deux cas après *super* n'a rien d'insolite dans 262, 2 (282, 21) : *quomodo mater solet orbata super amissione unici filii sui lamentari, ita conuenit super unicam animam nostram adfligi;* dans le premier membre, on a *super* signifiant « au sujet de », façon de parler familière (cp. 110, 3 (269, 4) *paenitemus super malis nostris* et cf. Riemann, *Syntaxe*, § 110, 2°); dans le deuxième, *super* a un sens local métaphorique (cp. 262, 2 (282, 19) *quasi super mortuum cum clamore et magnos super exstinctam peccatis animam dare planctus*).

Césaire mélange les temps du subjonctif au hasard : 142, 3 (324, 13) *ne forte posset se pauper excusare aut dixerit;* 142, 5 (325, 21) *euenit ut uestimenticula quae debuerint accipere pauperes deuorarentur a tineis;* 249, 5 (277, 18) *quam uellet miser, cum pauperum gloriam uiderit, duris quondam paupertatis laboribus subiacuisse.* Le gérondif sert à former le futur passif, 110, 2 (268, 12 après *certum est : constituendum, demonstrandam, proferendos*). Quelquefois le futur périphrastique est renforcé par l'emploi de *erit* au lieu de *est : exceptures erit*, 110, 2 (268, 21); *redditurus ero*, 289, 9; *erit dicturus* 263, 1. Le subjonctif s'introduit, dans des cas où l'on attend l'indicatif, d'abord dans des propositions causales négatives : 110, 3 (269, 12) *quia non possimus oculis corporis;* 249, 6 (278, 20) *quia scire non possimus;* dans des propositions conditionnelles négatives : 141, 5 (288, 5) : *si caro pascitur et anima non reficiatur;* dans des propositions relatives négatives : 142, 2 (324, 7) *illis ergo qui non habuerint unde retribuere;* puis, par conta-

(1) Je ne puis admettre que *egenis* se rapporte à un autre verbe que *miserari*, comme le suppose Petschenig dans son édition.

gion, après une de ces propositions : 110, 3 (269, 13) *quia non possimus... inspiciamus... in quantum possimus.* Un type de proposition conditionnelle comme : 249, 5 (278, 16) *sufficit... nisi perseuerauerit... ita... poterit... si... confugerit;* ou 262, 1 (281, 4) : *si imponamus... faciemus;* ou 142, 2 (324, 1) *si... fuerit... sufficit*, n'a rien d'étonnant. Il faut au contraire signaler une survivance comme 141, 3 (286, 26) : *si faciamus... possimus,* depuis que les recherches de M. Blase ont prouvé les progrès du type *si sit... est* (*si sit... erit*) aux dépens du type *si sit... sit* : 78 exemples dans Sidoine contre 8, 11 contre 0 dans les œuvres non oratoires de saint Avit (1). L'infinitif est employé absolument, dans un tour tout français : 142, 2 (324, 7) : *non habuerint unde retribuere*, « ils n'auraient pas de quoi payer ». Il est de plus construit après *admonere* 142, 3 (324, 7); *disponere,* 261, 2; *facere,* 142, 1 (323, 19); 288, 2 (avec un accusatif); *prae sumere,* 142, 1 (323, 5); 281, 3; 292, 5 et 6; *rogare* (avec un accusatif et au passif), 249, 5 (277, 17). Dans 249, 6 (279, 11) *non hoc praedicamus, ut... debeant,* on n'a pas *praedicamus ut*, mais une proposition finale ordinaire. L'emploi des conjonctions *quod* et *quia* alterne avec la proposition infinitive. A l'imitation des traductions de la Bible et d'autres écrivains, Césaire emploie au moins une fois *constitutus* au sens de ὤν : 141, 3 (286, 24). Enfin, dans l'interrogation indirecte, *si* remplace *num,* 110, 3 (269,17); 141, 4 (287, 11); 263, 3 (2 fois; *utrum* dans la phrase parallèle); 264, 3 (*nescio si*), etc.

L'emploi des pronoms est caractérisé surtout par l'abus de *suus* au sens d'*eius : tamdiu non exauditur a Deo oratio eius, quamdiu iracundia reseruatur in anima sua*, Caspari, p. 219; de même, pp. 223-224; serm. 110, 2 (268, 16); ou par l'expression inutile de *suus* (voir le texte de 262, 2 cité pour *super*) (2). *Quisquis* a le sens de *aliquis,* 262, 1 (281, 22); *nullus,* de *nemo,* 141, 1 (285, 16); 142, 1 (323, 4); 142, 3 (324, 17); 249, 1 (262, 26). *Quousque* est employé relativement dans Caspari, p. 220 (3).

Aucune des particularités précédentes n'est propre à Césaire et ne se rencontre déjà chez ses devanciers, parfois chez les plus éloignés.

*
* *

Ce qui frappe le plus quand on étudie le style de Césaire est sa simplicité. Une des qualités du vocabulaire qui lui assurent ce mérite est l'emploi restreint des mots abstraits. On sait que c'est une des fausses élégances de la langue des derniers temps; le grave Faust y a échappé

(1) *Archiv* de Wölfflin, IX (1894), 25 et 44.
(2) *Archiv*, II (1885), 35 sqq. (P. Geyer).
(3) *Ibid.* VI (1889), 66 (Ph. Thielmann).

moins qu'un autre (voir l'index de l'édition Engelbrecht, v° *Abstracta pro concretis*). Césaire se montre, au contraire, très réservé. Je cite quelques exemples. *Aduersitas miseriae,* 110, 4 (270, 19). *Caritas*, avec *uestra,* est le terme ordinaire du prédicateur pour désigner son auditoire; il est caractéristique de Césaire, qui l'emploie à peu près exclusivement (1). *Foeditas :* 269, 5 (110, 3) *foeditates et confusiones. Sanctitas uestra,* concrètement, en s'adressant à l'auditoire, 141, 5 (288, 6); je ne sais s'il en existe un autre exemple. *Sequaeitas*, l'observation des préceptes, 249, 3 (265, 5). — *Aedificatio plurimorum* 282, 7. *Agnitio peccati,* la connaissance du péché, 110, 2 (268, 17). *Balationes*, les danses, 265, 4; Forcellini ne renvoie pour ce mot qu'au glossaire d'Isidore; Quicherat, revu par M. Chatelain, cite aussi notre passage. *Conuersatio* (*uitae*), 110, 3 (269, 16). *Destructio plurimorum*, opposé à *aedificatio plurimorum,* 262, 1 (282, 6). *Detractiones uenenatae,* 141, 3 (286, 21). *Districtio*, assez fréquent chez les auteurs du cinquième et du sixième siècle : Vincent de Lérins (2 fois), Cassiodore (*Variae* et disc. 35 fois) (1), Salvien (2 fois); rare dans les écrits authentiques de Faust (1 fois, 202, 4), n'est pas non plus très usité dans Césaire, 262, 1 (281, 2). *Exceptorium*, réceptacle, 249, 2 (264, 6) : *exceptoria pectoris ad recondendam spiritalem uindemiam;* cf. Rönsch, *Itala u. Vulg.* (2), 34; *C. G. L.*, II, 578, 56 (où les suppléments proposés par M. Goetz sont très contestables, comme le prouve la glose ἐκδοχεῖον· *exceptorium*); Césaire ad mon. 9 (De-Vit); Henzen, 6628. *Solacium* est employé avec le sens d'*auxilium,* 262, 2 (282, 27); dans Sidoine Apollinaire la substitution du premier au second est complète (3). *Impedimenta mundi* est une expression caractéristique de Césaire, d'après dom Morin; cf. 10, 5; 141, 2 (285, 14); 141, 3 (286, 13); 299, 4; 307, 3; 276, 6 (2 fois). — *Vnica*, avec ellipse de *filia*, 262, 2 (282, 26); *holoseriea,* avec ellipse de *uestis*, 262, 1 (281, 26), se rencontrent déjà chez des écrivains antérieurs. — Parmi les mots grecs empruntés à la langue biblique, il faut citer *gazophylacium*, pris dans un sens général, 142, 6 (326, 20) : *manus pauperis gazophylacium Christi est.*

Un grand nombre de développements, de substantifs et d'expressions trahissent chez Césaire la préoccupation de la médecine (cf. serm. 68, 4). *Antidota animarum,* 249, 2 (264, 16). *Infirmitas*, au sens de *mor-*

(1) Sur *caritas uestra*, dans les lettres, cf. A. Engelbrecht, *das Titelwesen bei den spaetlateinischen Epistolographen*, p. 54. Pour Césaire, voir plus bas v° *Sanctitas*.

(2) Je donne les renseignements relatifs à Cassiodore d'après l'admirable index de M. Traube, dans l'édition des *Monumenta Germaniæ*.

(3) De même dans Grégoire de Tours; cf. Max Bonnet, *le Latin de Grégoire de Tours*, 291.

bus, 142, 1 (323, 5); 241, 3; 265, 2; 292, 5; cp. Pelagonius, n. 429 Ihm; antid. Bruxell., publié par Rose, dans son Théodore Priscien, n. 154 (*aegrotare* est employé comme synonyme); quatre fois dans Faust; très fréquent dans Ruricius, ainsi que *infirmari; infirmitans*, deux fois dans Grégoire de Tours (1). *Medicamenta : spiritalia*, 288, 6; *salubre medicamentum*, 292, 4. *Salubris castigatio*, 288, 16. *Malagma*, 322, 7 : quinze fois dans Pelagonius; le mot manque dans Priscien; il est très usité dans Végèce. *Querella*, légère indisposition, « bobo », 262, 1 (281, 11); très fréquent dans Priscien, le mot n'est à l'index de M. Rose que pour la forme; n'a que le sens de « querelle » dans Cassiodore; M. Engelbrecht ne le cite pas dans Faust. *Sanguisugæ*, 294, 2 (2). *Theriaca*, 249, 1 (264, 14). *Transactio compendiosa*, 110, 2 (268, 22) : *per paenitentiam compendiosa transactione peccatorum putredines curare dissimulat;* M. Rose cite *transigere cibos* (p. 219, 5), *uaporem balnei* (p. 142, 15); *compendiosus*, *compendiose* reviennent à satiété dans Théodore Priscien, seulement deux fois dans Cassiodore; l'index de Faust ne contient pas d'indication. Il semble, à en juger par toutes ces expressions, que Césaire, dans un exorde, disant : *attentius cogitemus causam salutis nostrae*, 288, 1, entend peut-être autant la « crise », que « l'affaire de notre salut ».

Les diminutifs, sans idée diminutive, sont des romanismes assez fréquents dans Césaire; la liste toutefois n'en serait pas très variée, si on faisait un dépouillement méthodique. *Arcella :* 89, 1 *intra arcellas animae nostrae. Conuiuiolum*, 141, 5; *conuiuium* est bien plus fréquent. *Corpusculum*, 261, 3; 264, 4; 265, 3; 278, 5, etc.; le plus répandu de tous. *Fructiculi*, Caspari, p. 220; n'est pas autrement connu. *Hospitiola*, Caspari, p. 218. *Nauicula*, 72, 2; 140, 4; 249, 5 (278, 11), etc.; *nauis* paraît plus employé. *Vasculum*, 142, 3 (324, 14). *Vestimenticulum*, 142, 5 (325, 21).

Quelques mots semblent être d'usage local. *Canaba*, lieu où l'on garde le vin et l'huile : 270, 5 *ut uinum et oleum reponatur in canaba;* 141, 2 (286, 9); 273, 1 (énuméré avec *cellarium* et *horreum*); reg. ad Virg., 30; *canaba* est employé dans les inscriptions : 1° pour désigner les établissements des négociants en vins et huiles; 2° pour désigner les cantines et autres dépendances des camps; ces deux sens paraissent se concilier; les exemples du premier se trouvent dans une

(1) Max Bonnet, *le Latin de Grégoire de Tours*, 196; cp. p. 204. *Dolus*, cité dans la note de cette page, se rencontre aussi bien dans Césaire que dans Grégoire; on le trouve également dans les Formules wisigothiques, dans l'expression *in doloque secluso* (576, 5; 578, 20; 587. 15; 590, 10 Zeumer); ces formules sont probablement de la première moitié du VIIe siècle (Zeumer, p. 573).

(2) Cf. Helmreich, dans l'*Archiv*, I (1884), 323.

inscription visant des commerçants lyonnais (1); en dehors de là, une inscription romaine de 193 après J.-C. mentionne des *canabae* à Rome (2). *Caragus* ou *caragius*, le sorcier, mot peut-être d'origine celtique, inconnu en dehors de Césaire, 264, 4; 278, 1, 3 et 5; de la Vie de saint Éloi par saint Ouen (3), écrit manifestement inspiré par la lecture de Césaire (4); du concile de Narbonne de 598 (5). *Condamina* est la marque de l'invasion germanique; les plus anciens exemples sont dans les notes tironiennes, 38, *44a* Schmitz, et dans Césaire, 292, 3; cp. les noms propres « Condamin », « La Condamine »; le mot ne se trouve ni dans Forcellini ni dans les différents Addenda lexicis; c'est probablement un dérivé du mot *condama*, employé en Italie par Cassiodore et par Grégoire le Grand (6), l'orthographe *condama*, récemment établie d'après les bons manuscrits de Cassiodore, jetant un jour nouveau sur l'origine de *condamina*. *Focus*, le feu, 129, 3; 130, 3; le mot est très employé par Théodore Priscien; ce sens est d'ailleurs plutôt un usage populaire qu'un usage régional; *ignis* est plus fréquent dans Césaire.

Un certain nombre de verbes sont à signaler à cause de leur rareté ou de leur emploi. *Ballo*, 265, 4; 266, 3; voir *ballatio* plus haut et Saalfeld, *Thesaurus*, col. 153-154, qui cite *ballatores* d'après Orelli, 2337. *Dissimulare*, au sens de *neglegere* et suivi d'un infinitif, 110, 2 (269, 1); 301, 3. *Distringo* dans la locution *cum seueritate distringite*, 130, 2; *cum grandi seueritate distrinxerit* 301, 1 (7). *Ducere ieiunium*, 141, 4 (287, 4). *Exasperare*, pousser au désespoir, contrister, 104, 3 (2

(1) Orelli, 4077 = Wilmanns, 2506; Orelli 7007 = Wilmanns, 2230.

(2) Orelli, 39 = Wilmanns, 2840. — On attribue à ce mot une origine grecque, κάνναβος ou κάναβος (cf. Saalfeld, *Thesaurus italograecus*, v°), ce qui est assez peu vraisemblable, à cause du sens. Il ne serait pas impossible que *canaba* (ou *cannaba* dans Orelli, 39) ne dérive de *cannabis* (forme populaire : *cannabum*, le chanvre) et n'ait désigné d'abord une hutte couverte ou construite avec cette plante.

(3) Holder, *Altceltischer Sprachschatz*, v°.

(4) Malnory, 243.

(5) Pour les emplois postérieurs de ce mot et du suivant, cf. Ducange.

(6) Pour Cassiodore, voir l'index de Traube; pour saint Grégoire, cf. epist., IX, 11 (*Mon. Germ.*, t. II, 182, 10 et 11); X, 12 (II, 90, 16); dans ce dernier auteur, le mot est imprimé *conduma*. M. Mommsen, *Neues Archiv.*, XIV, 498, voit dans *condama* la mesure de terre (« Hufe ») assignée aux Goths dans chaque pays, et sur les revenus de laquelle sont imputés les frais de l'occupation. Cette interprétation cadre parfaitement avec les textes des *Variae* (p. 143, 12 et 23); dans Grégoire, le mot ne signifie plus qu'une certaine étendue de terre, sans affectation spéciale. La lettre de la p. 90 a servi de modèle à la formule 11 du *Liber diurnus* (p. 10 Sickel [1]); *condama* y a été supprimé, comme toutes les autres désignations précises. C'est peut-être la raison pour laquelle ni *condama* ni *condamina* ne se trouvent dans les formules de Zeumer; on ne les trouve pas non plus dans les *Scriptores rerum merowingicarum* ni dans les *Scriptores rerum langobardicarum*.

(7) Cf. Max Bonnet, *le Latin de Grégoire de Tours*, 281.

fois). *Mergere* et *demergere*, en parlant de l'effet du péché mortel sur l'âme, 104, 1 et 4. *Mittere*, dans la construction : *hoc malum in consuetudinem est missum*, 283, 3; 288, 5; 289, 3. *Paenitere*, faire pénitence, 110, 3 (269,4), etc. *Palpare*, caresser, bien accueillir, 288, 2. *Praefossum uulneribus latus*, 249, 4 (266, 3). *Praeualere*, pouvoir, 142, 1 et 2 (323, 10, 12, 16; 324, 4); 269, 3, etc.; très employé : *ualere*, adopté par les poètes du temps d'Auguste, puis par les prosateurs de la fin du premier siècle, pour remplacer *posse*, est déjà usé. *Verbosari* 283, 1 (2 fois).

Adjectifs et adverbes. *Consuetudinarius*, « coutumier », 294, 7; le mot est regardé comme propre aux écrivains gallo-romains par M. Geyer (1), qui cite encore la pèlerine gauloise, Sulpice Sévère, Salvien, Sidoine, Virgile le grammairien. *Definitissime : credite*, 77, 4 (dans un passage ajouté par Césaire); *comminantes*, 281, 3; *cognoscant*, 263,1; *Dominus dixit*, 256, 3. *Fideliter*, très usité, soit dans des formules, comme *fideliter credere*, 264, 2 (2 fois), soit isolément, 67, 3 (2 fois dans la même phrase); 269, 1, 5; 295, 7, etc. *Frequenter*, un des adverbes les plus employés, 142, 7 (327, 1); 249, 2 (264,4); 271, 1; 272, 8; 273, 1; 278,3; Caspari, p. 222, etc.; je ne sais si *saepe* est usité; il est remarquable que l'index de M. Engelbrecht ne cite d'exemples de *frequenter*, en dehors de deux passages de Ruricius, que des textes des sermons, dont la plupart sont sûrement de Césaire; le mot n'est pas dans Cassiodore ni probablement dans Salvien. *Grandis* paraît être beaucoup plus employé que *ingens* et surtout que *magnus*; c'est toujours cet adjectif que Césaire choisit dans les locutions adverbiales avec *cum* signalées plus haut et si caractéristiques de son style. *Iugiter*, 269, 1 (2 fois), 278, 5, etc. *Quasi* ne sert pas à la comparaison et a le sens de *fere* dans 270, 2 *defert tibi Deus honorem et quasi tibi dicit*; 271, 2, etc.; cet usage, qui n'est pas inconnu des époques antérieures, devient général à cette date, par exemple chez la pèlerine gauloise (2). *Sicut... sic...* est une opposition comparative, 142, 6 (326, 25). *Transitorie* se trouve 116, 2; 142, 4 (325, 14); *transitorius*, 104, 1 (2 fois), 104, 2; je ne l'ai pas vu ailleurs; l'adjectif n'est qu'une fois dans Faust, p. 141, 11. — Un certain nombre de locutions adverbiales sont formées à l'aide de prépositions. En voici quelques-unes qui devaient plutôt produire l'impression d'un mot unique. *Ad integrum*, 249, 1 (263,19). *Ad praesens*, 142, 6 (326,17) : cp. « à présent ». *Deforis* « dehors », 110, 2 (268, 13); Caspari, 216; dans les deux passages,

(1) *Archiv*, IV (1887), 612.
(2) Wölfflin, dans son *Archiv*, IV (1887), 270.

opposé à *intus;* à ajouter aux textes cités par M. Hampe (1), avec la pèlerine gauloise, et l'*historia regis Apollonii*, XXXIV, p. 71, 8 R. *Ex superfluo,* 142, 7 (327,8). *Totis uiribus,* 249, 11 (265, 4); 272, 8; 273, 1; 274, 5; Caspari, p. 218-219, etc.; très fréquent.

*
* *

Ces derniers faits nous conduisent à étudier les formules employées par Césaire. C'est la première et la plus caractéristique des particularités de son style, que cette quantité d'expressions toujours les mêmes, sans cesse employées, ponctuant son discours de coups répétés qui fraient aux vérités religieuses un chemin dans la dure cervelle de l'auditeur. Nous avons déjà vu quelques-unes de ces expressions à propos de *cum* et de *distringo.* En voici d'autres analogues. *Deo auxiliante,* 141, 2 (2 fois); 141, 5; 142, 7; 256, 4; 261, 1, etc. *Deo inspirante*, 261, 1; 265, 5; 273, 1; 278, 2; *Deo adiuuante*, 267,5: avec *Domino*, ces formules sont plus variées, mais moins fréquentes, sauf *praestante Domino* dans les clausules 272, 8; 277,5; 279, 7; 281, 5, etc.; cp. : *Domino donante*, 272, 1; *Domino inspirante,* 282, 4; *Domino permittente,* 278,4; *auxiliante Domino,* 279,7; 283,5. La réunion de *rugitus* et de *gemitus* est très habituelle, et d'autant plus remarquable que M. P. Geyer a signalé chez la pèlerine gauloise *rugitus et mugitus* (80, 13; 93,2) et a rapproché *rugitus* du vieux fr. « ruit » (2); en revanche, le *Liber diurnus* dit : *fletus ac gemitus* (50, 14; 87, 65 Sickel[1]) : *cum ingenti rugitu et gemitu,* 258,4; *cum rugitu uel gemitu* 256,2; *ingenti rugitu et gemitu*, 262,2; *cum rugitu et gemitu*, ,4301; *gemitus ac rugitus*, 289,5; *rugitus ac gemitus,* 104,7; cp. 283,2 : *rugitus tantum et suspiria uel gemitus audiantur;* on doit noter l'usage d'*ingens* dans ces locutions.

Les expressions par lesquelles l'orateur se désigne, désigne son auditoire ou sa parole, ne sont pas moins particulières. Nous avons vu *caritas uestra, sanctitas uestra,* à côté de *fratres carissimi.* Comme l'a remarqué M. Malnory (3), la parole du prédicateur est précisément *uerbum Dei* (voir notamment les sermons 299-301 sur ce sujet), bien que d'autres dénominations moins exactes ne soient pas exclues absolument : *diuini sermones,* 300,3; *praedicatio*, 301,1; sans parler des appellations purement métaphoriques. Un des mots qui reviennent le plus souvent, pour désigner le discours sous sa forme concrète, est

(1) *Archiv*, V (1888), 344.
(2) *Archiv,* IX (1894), 300.
(3) P. 293.

suggestio, 283,1 ; il est généralement accompagné d'un qualificatif ou d'un génitif, toujours les mêmes, qui caractérisent la personne de l'orateur : *humilitatis nostræ suggestionem*, 281, 2; *humilis suggestio* ou *suggestio humilis*, titres cités par M. Malnory (1); *in ista humili suggestione*, à l'intérieur de 267,1, cité par dom Morin, p. 73. Le mot *humilitas* est sur les lèvres de Césaire toutes les fois qu'il fait un retour sur lui-même, surtout dans la formule *cum grandi humilitate*, déjà signalée. *Admonitio* est aussi très usité en regard de *suggestio*, et devient avec lui le titre de discours de Césaire; il est inutile de donner des références. Les chansons dissolues et les pratiques mauvaises sont qualifiées indifféremment de *uenenum diaboli*, 265,4 ; 294, 8 ; Caspari, p. 222. L'action du prédicateur est exprimée par des verbes assez nombreux : *admonere*, plusieurs fois dans chaque sermon; *ingerere*, dont les exemples rapportés par dom Morin : 36,6; 299,1 ; 307,3, etc., ne peuvent donner qu'une idée inexacte de la fréquence du mot ; *insinuare*, 249,1 (263,2); etc.; *intimare*, 101,1, etc.; *suggerere*, le verbe le plus répandu, 104,7; 116,6; 142, 7; 259, 3 et 4; 263, 4; 264,6 (2 f.); 274,5 (4 fois), etc. (2).

Ces mots et ces tournures nous rappellent souvent les expressions stéréotypées des formules. Il ne faut pas oublier que les plus anciennes des formules mérovingiennes éditées par Zeumer et celles de Cassiodore (livres VI et VII des *Variae*), sont contemporaines de la prédication de Césaire, et que celles du *Liber diurnus* proviennent souvent de documents peu postérieurs. Nous retrouvons ainsi : *caritas uestra* (Lib. d. 40, 12; 102,8 S.[1]); *cum diuino fauore, cum dei timore, cum magna sollicitudine*, etc. (Lib. d., 8 f.); *distringere* (*ad iustitiam distringantur*, Form. Sang., n. 9; 384, 12 Z.; Zeumer, index, v°; 4 f. dans les formules de Cassiodore); *districtio* (Cassiodore 4 f.; Zeumer, index); *definire* (cp. *definitissime*, plus haut; Zeumer, index (Lib. d., 3 f.); *infirmari*, *infirmitas*, etc. (5 f. Lib. d.; Zeumer, 7 f.); *ingerere* Lib. d., 1 f.); *insinuare* (cp. *insinuatio*, Cassiodore 1 f., Lib. d. 2 f.); *intimare* (Zeumer 21, 31; 88, 13; etc.); *iugiter* (Zeumer, 43,3, mais *perennis, perenniter* sont plus fréquents; Lib. d., 3 f.; Cassiodore, 7 f.); *præsumere* (Zeumer, 58, 15; 103, 19, etc.; Cassiodore, 7 f.; Lib. d., 7 f. et avec l'infinitif « saepius »); *suggerere* et *suggestio* (Zeumer, 54,14; 59,10; 155, 9; 193, 3, etc.; Cassiodore, 1 f.; Lib. d. : *suggerere*, « saepius »; *suggestio*, 3 f.); *totis uiribus* (Lib. d., 1 f.); *ad praesens* (Zeumer 13,29; 18,32; 40,11; 41,15; 96, 20).

Mais les expressions toutes faites, aimées de Césaire, servent surtout

(1) P. XVIII, n. 2.

(2) Sur ce mot, cf. M. Bonnet, *Latin de Grégoire de Tours*, 281.

à marquer les phases du discours. On peut voir dans les *initia Caesariensia*, donnés par M. Arnold, que deux ou trois types sont presque exclusivement usités. Citons seulement le type le plus fréquent : *Rogo uos, fratres carissimi*, avec ses variantes : *et admoneo ut*, 142, 244, 286, 249 ; *et diligentius considerate*, 309 ; *ut attentius cogitemus*, 265, 288, et t. 67, 1085 M., etc. Chaque développement est ensuite introduit par des transitions identiques. La plus simple est *quam rem*, signalée par dom Morin, 210, 5 ; 270, 5 ; 275, 2 (2 f.) ; 275, 4 ; 276, 6 ; 292, 3 ; 307, 2, etc. La formule cicéronienne *quae cum ita sint*, habituelle à Faust, se trouve seulement 110, 3 (269, 3), probablement dans un discours formé d'extraits de Faust. L'inattention des auditeurs barbares ou peu cultivés oblige le prédicateur à de fréquents rappels : *et hoc attendite*, 261, 2 ; *diligenter attendite*, 263, 2, etc. Il n'a pas peur de répéter les mêmes enseignements : *iterum rogo atque supplico*, 284, 3 ; *iterum atque iterum rogo pariter et contestor*, 281, 4 ; 289, 5 ; cf. 173, 4 ; 260, 1 ; 281, 5 ; 282, 2 ; 283, 5 ; il s'anime à ces affirmations répétées : *ego cum libera conscientia clamo pariter et contestor* 288, 4 ; *iterum atque iterum uoce libera clamo*, 289, 4 ; il prend Dieu et les Anges à témoin : *coram Deo et Angelis profiteor*, 238, 5 ;... *contestor*, 239, 4 ; *contestor uos coram Deo et Angelis eius ac denuntio*, 278, 6 ; cf. 265, 5. Si une pensée malsonnante ou une fausse doctrine peut venir à l'esprit de l'auditeur, Césaire l'écarte vivement : *auertat Deus* (*hoc, a nobis, huiusmodi intellegentiam*, etc.), 69, 8 ; 77, 1 ; 272, 5 ; 286, 2 ; 299, 2, etc. Les enseignements les plus sévères n'ont pas d'autre motif que la conscience du devoir chez l'évêque : *absoluo apud Deum conscientiam meam*, 272, 8 ; 295, 7 ; 301, 1 ; *me absoluo apud Deum*, 278, 1 ; 294, 8 ; de même que l'Apôtre a écrit dans un seul but : *ut se apud Deum absolueret*, 299, 2. L'auditeur est toujours présent ; l'orateur suit le mouvement de sa pensée sur son visage et prévoit ses objections. Il n'est peut-être pas de sermon où *sed dicit aliquis* ou bien *sed dicis* ne serve d'amorce à un nouveau développement. La formule d'exorde *rogo et admoneo* est également utilisée comme transition. Vient enfin la conclusion. Le plus souvent, Césaire craint encore d'avoir été mal compris ; il tient à laisser dans l'esprit la substance de son discours. Ces résumés sont la marque d'une éloquence familière et didactique, une marque significative, car les discours dont ils expriment la substance sont eux-mêmes très courts. Les formules ne varient guère non plus dans cette partie : *ut haec quae suggessimus sensibus uestrae charitatis tenacius inhaereant, breuiter quae dicta sunt iteramus*, 116, 6 ; *et ut haec quae supra diximus cordibus uestris tenacius ualeant inhaerere,... breuiter ea charitati uestrae uolo repetere*, 104, 8 ; cette préoccupation de la brièveté a d'ailleurs suivi Césaire

pendant tout son discours : *haec ergo omnia quae suggessi et breuia sunt ut possint memoriter teneri et...* 269,2; *ut... breuiter caritati uestrae uolo suggerere,* 264,6; cf. 269,3. L'exhortation finale a le plus souvent une forme identique : *sed credimus de Dei misericordia* (1) *quod... inspirare dignabitur,* 111,7; 129,4; 278,6; 281,5; 289,9; 290,8, etc. (variantes : *Domini misericordia, inspirabit,* un autre verbe plus précis après *quod*). Enfin la doxologie, d'après M. Caspari, est elle-même caractéristique : *cum patre* Caspari, p. 224; serm. 266; Max. Bibl. PP., VIII, 842, 853, etc.

Il resterait à indiquer les développements les plus aimés de Césaire : les allusions aux médecins et à la médecine, 68, 4; 301, 5, etc.; les lieux communs de morale : *homo exterior et interior* 141, 5; *radix bonorum et malorum,* 270, 1; *domina et ancilla* (l'âme et le corps), 89, 3; 141, 4; Caspari, p. 216; les peintures des deuils domestiques, 104, 7; etc.; la nécessité de la correction fraternelle et le devoir de l'enseignement mutuel, même dans les cas les plus étranges pour nous modernes : 129, 3; 130, 4; 281, 3; 288, 2; 295, 6; etc. Mais il nous faudrait alors sortir des études purement verbales, où nous nous sommes enfermés dans cet article. Notons cependant les nombreuses citations de la Bible, pour lesquelles Césaire a ses formules, comme dans toute circonstance. Le texte est-il sévère ou menaçant : l'adverbe *terribiliter* l'annonce 77,5; 142, 5; 263, 1; 272, 6, etc. S'agit-il au contraire des joies du paradis ou seulement de quelque consolante pensée : la *uox sacra* devient *desiderabilis*, 77, 1; 78, 1; 116, 5; 263, 4, etc. Il faut remarquer que la Bible est considérée plutôt comme un texte entendu et parlé, que comme un texte lu et écrit. Outre les expressions ordinaires à tous les docteurs chrétiens : *scriptura, scriptum est,* Césaire emploie, et très souvent, des termes qui supposent la parole vivante. Le mot *clamat* est surtout appliqué aux auteurs bibliques, accompagné de locutions propres à Césaire : *audiamus et beatum Iacobum libera uoce clamantem*, 263, 4. Nulle part nous ne trouvons l'expression *pagina sacra,* qui suppose le livre ouvert sous les yeux et qui est fréquente dans Faust (6 f. dans ses deux traités); *pagina* est, au reste, un des mots favoris de cet auteur et lui fournit des métaphores d'un caractère littéraire (*paginae cordis, mentis*) qu'on chercherait vainement dans Césaire (une seule fois : *libri conscientiae*, 110, 2 (268, 10), mais c'est une métaphore de commerçant, non de lettré : *aeterni iudicii rationem de libris conscientiae reddituri*). Ainsi s'affirme l'opposition de l'homme de parole et d'action, plongé dans la vie réelle, habitué à

(1) L'expression *Dei misericordia* revient souvent, en dehors des péroraisons, et toujours dans cet ordre, sauf dans un cas comme 276,4 : *ad portum misericordiae Dei... festinemus.*

présider les réunions ecclésiastiques, à y entendre lire l'Écriture, avec l'homme de l'étude solitaire et de la vie retirée, théologien plutôt qu'orateur, auteur de traités et de sermons qui sont encore des traités.

Ces derniers traits achèvent le dessin de cette éloquence si particulière, où la morale a plus de place que les développements dogmatiques et les explications des analogies bibliques; faite de bon sens, de logique familière, d'intelligence pratique. Là, point de mouvements oratoires que des appels pressants aux convictions des fidèles; pas de phrases à effet ni de rythme périodique, en dehors des morceaux empruntés ou des formules toutes faites. C'est la parole d'un homme pressé de faire entrer dans l'esprit les enseignements sacrés. Jamais il ne perd de vue ceux devant qui il parle. Il entre dans leurs préoccupations habituelles : de là ces images tirées de leurs vie domestique, des deuils ou des fêtes de la maison, empruntées aux hasards du commerce maritime (283, 1) ou aux calculs de leurs livres de compte (110, 2). Il sait leur impatience et leur mobilité : de là ces sermons d'un quart d'heure, mieux écoutés sans doute qu'autrefois les longs et savants discours de l'évêque Hilaire; de là ces continuels appels à l'attention, qui dans la prédication unie et didactique d'un Bourdaloue se retrouvent sous la forme pressante de l'interjection : « mon cher auditeur ». Césaire enfin n'ignore pas que les lettrés sont en petit nombre dans la foule et prend le langage simple de tous, langage clair et sans ornements, mais aussi correct que celui des écrivains contemporains, langage dont la simplicité est une élégance et le préserve des défauts les plus ordinaires à son époque. Lui-même est du reste moins un savant qu'un conducteur d'hommes; il est le grand ouvrier de la réforme disciplinaire en Gaule. Il ne faut donc pas s'étonner de le voir parler la langue des chancelleries et des conciles, et de retrouver dans les formulaires quelques-unes de ses expressions favorites. Son réalisme, qui arrête chez lui tout essor de l'imagination, procède autant de sa vie active que de son défaut de lecture. Car il semble n'avoir rien lu, en dehors de la Bible, des sermons de saint Augustin et de Faust, des décrétales des papes et des canons des conciles (1). Si par hasard un mot le frappe dans une de ces rares études, il cède au penchant ordinaire aux hommes peu cultivés; il l'a sans cesse à la bouche, jusqu'à ce qu'un hasard le lui fasse oublier (voir *uerbosari*, *transitorie*, *deforis*). Par le caractère de sa langue et de son style, comme à tant d'autres points de vue, il marque la transition entre l'époque gallo-romaine et l'époque mérovingienne. Ces indications suffisent peut-être pour avoir une

(1) Voir le récit dans sa vie, I, 1 (n. 9); *P. L.*, LXVII, 1005 A.

idée du génie propre à Césaire. De nouveaux travaux, auxquels le nom de dom Morin restera attaché, viendront les compléter bientôt, nous l'espérons, et achever de dégager de l'ombre où elle restait cachée la figure de celui que Caspari a appelé le plus grand orateur populaire peut-être de l'antiquité chrétienne.

Paul Lejay.

Paris.

POST SCRIPTUM

Un des gains à tirer d'une édition critique de Césaire est la reconstruction de sa Bible. C'est un point qu'il est impossible de négliger tout à fait dans cette *Revue*. Mais, pour ce chapitre, plus que pour tout autre, il est difficile de préjuger des conclusions étroitement liées à une recherche et à une collation minutieuses des mss. Dans les œuvres des Pères, il n'y a pas de parties plus sujettes à des altérations que les citations bibliques où le rajeunissement est la tentation perpétuelle du copiste. Cependant il n'est pas absolument interdit de se faire une idée générale de la question.

Césaire n'était pas un esprit spéculatif. Il a fait une place très limitée à l'explication des textes et des récits bibliques. Quelques homélies proprement dites, quelques sermons sur la leçon prophétique de la messe forment une partie peu importante de son œuvre, balancée d'ailleurs par des prédications où l'on rencontre à peine une citation de l'Écriture. Ces prédications s'adressent à un milieu populaire grossier, incomplètement christianisé, à ces gens de campagne que leurs occupations, leur apathie intellectuelle, leur éloignement des centres rendent conservateurs à toutes les époques. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger les sermons si curieux pour nous de l'évêque d'Arles sur les calendes de janvier, sur les sorts, sur les restes de pratique. En dehors de ces admonitions, l'ensemble des sermons présente une certaine quantité de textes scripturaires, mais ils ne paraissent pas très variés.

Tels que les Bénédictins les ont imprimés, la plupart semblent se rattacher à une traduction différente de la Vulgate. Ces éditeurs soigneux et discrets l'ont noté en plus d'un endroit. Ils ont remarqué la conformité de la version de Césaire avec le grec pour des textes comme les suivants :

Iob XIV, 4 : Τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου ; ἀλλ' οὐθείς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς...	Vulg. : Qui potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es.	Allusion dans Césaire, 83, 1 ; Si scripturæ testimonio nec unius diei infans mundus est. — De même saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin (1).
Cantique IV, 8 : Ἐλεύσῃ καὶ διελεύσῃ ἀπὸ ἀρχῆς πίστεως.	Vulg : Veni de Libano sponsa mea.	Césaire, 264, I : Veni, proxima mea, ab initio fidei. — Cp. Augustin et Fulgence : venies et pertransies ab initio fidei.
Isaie L, 6 : Τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας.	Vulg. : Corpus meum dedi percutientibus.	Césaire, 83, 3 : Posui scapulas meas in flagella.

Cp. Hieron. in Is. : Dorsum meum dedi ad flagella ; Ambr. in Ps. CXVIII : Scapulas meas dedi in flagella ; Pseudo Prosper : Ipse dorsum meum posui ad flagella.

Dans une étude de cette nature, on doit tenir compte des conditions propres à l'o-

(1) Comme il s'agit seulement ici de fixer les idées, sans chercher à faire le travail définitif impossible actuellement, je me contente de prendre ces points de comparaison dans le recueil de dom Sabatier.

rateur. Tel de ces textes n'est que le résumé d'un long récit, comme l'histoire de l'arrivée du serviteur d'Abraham chez Laban (Gen., XXIV, 11 ; Cés., 8, 2). D'autres sont la fusion de deux passages analogues. Après avoir cité I Cor. III, 17 : « Templum enim Dei sanctum est quod estis uos », Césaire (229, 1) met dans la bouche du même apôtre : « Nescitis quia corpora vestra templum sunt Spiritus sancti », contamination de VI, 15 : « Nescitis quoniam corpora uestra membra sunt Christi », avec III, 16 : « Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei ». Nous avons une confusion du même genre (115, 1) dans le texte : « Qui manducat corpus Domini et bibit sanguinem eius indigne, iudicium sibi manducat et bibit », où les versets 27 et 29 de I Cor. XI ont été fondus ensemble : « Quicumque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini... qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit » ; la même confusion a été faite par Cassiodore (in Ps. XXXIII) : « Quicumque manducaverit panem aut biberit calicem Domini indigne, iudicium sibi manducat et bibit... » Cp. aussi serm. 292, 6.

Sous le bénéfice de cette observation, voici des textes du Pentateuque, des Psaumes, de l'évangile de saint Jean et de I Corinthiens avec les points de comparaison utiles.

Gen. XXIV, 2 : θὲς τὴν χεῖρά σου ὑπὸ τὸν μηρόν μου, καὶ ἐξορκιῶ σε κύριον τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸν θεὸν τῆς γῆς, ἵνα μὴ λάβῃς γυναῖκα τῷ υἱῷ μου Ἰσαὰκ ἀπὸ τῶν θυγατέρων τῶν Χαναναίων, μεθ' ὧν ἐγὼ οἰκῶ ἐν αὐτοῖς.	Vulg. : Pone manum tuam subter femus meum ut adiurem te per Dominum Deum cæli et terræ ut non accipias uxorem filio meo de filiabus Chananæorum inter quos habito.	Ces., 8, 1 : Pone manum tuam sub femur meum ut adiurem te per Deum cæli et terræ ut non accipias uxorem filio meo de filiabus regionis huius. — Cp.. Aug. : sub femore meo.
Ex. XXII, 29 : ἀπαρχὰς ἅλωνος καὶ ληνοῦ σου οὐ καθυστερήσεις.	Vulg. : Decimas tuas et primitias tuas non tardabis reddere.	Ces., 277, 1 : Primitias areae tuae et torcularis tui non tardabis offerre mihi.

Cp. Ambr. Cain : Initia areae tuae et lacus tui non nouissima facies.

Ex. XXIII, 5 : ἐὰν δὲ ἴδῃς τὸ ὑποζύγιον τοῦ ἐχθροῦ σου πεπτωκὸς ὑπὸ τὸν γόμον αὐτοῦ, οὐ παρελεύσῃ αὐτό, ἀλλὰ συναρεῖς αὐτὸ μετ' αὐτοῦ.	Vulg. : Si uideris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed subleuabis cum eo.	Ces., 272, 2 : Si uideris asinum inimici tui in luto iacentem, non praeteribis nisi prius alleues eum. — Cité par Sabatier sans analogues.
Ex. XXX, 12 : καὶ δώσουσιν ἕκαστος λύτρα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ κυρίῳ, καὶ οὐκ ἔσται ἐν αὐτοῖς πτῶσις ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν.	Vulg. : Dabunt singuli pretium pro animabus suis Domino et non erit plaga in eis cum fuerint recensiti.	Ces. 277, 1 : Dabunt singuli redemptionem animarum suarum et non erunt in eis morbi neque casus. (Faut-il lire « census » ?)

Cp. Ambr. epp. : Dabunt singuli redemptionem animae suae Domino et non erit in his ruina in uisitatione eorum.

Num. XXV, 11 : Φινεὲς υἱὸς Ἐλεάζαρ υἱοῦ Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως κατέπαυσε τὸν θυμόν μου ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ζηλῶσαί μου τὸν ζῆλον ἐν αὐτοῖς καὶ οὐκ ἐξανήλωσα τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐν τῷ ζήλῳ μου.	Vulg. : Phinees, filius Eleazari, filii Aaron sacerdotis, auertit iram meam a filius Israel, qui a zelo commotus est, contra eos, ut non ipse delerem filios Israel in zelo meo.	Ces. 275, 1 : Phinees zelo meo commotus placauit iram meam ut non disperderem populum meum. — 301, 1 : Ph. z. m. c. reuocauit iram meam ne disperderem populum. — Rédactions condensées
Deut. XIII, 3 : πειράζει κύριος ὁ θεός σου ὑμᾶς εἰδέναι εἰ ἀγαπᾶτε τὸν θεὸν ὑμῶν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν...	Vulg. : Temptat uos Dominus Deus uester ut palam fiat utrum diligatis eum an non...	Ces. 278, 3 : Temptat enim uos Dominus Deus uester utrum timeatis eum an non. — Cp. Tert. adu. Gnost. : ut sciat si ex toto corde uestro et ex tota anima uestra timeatis Deum.

Deut. XXIII, 10 : ἐὰν ᾖ ἐν σοὶ ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἔσται καθαρὸς ἐκ ῥύσεως αὐτοῦ νυκτός, καὶ ἐξελεύσεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς, καὶ οὐκ εἰσελεύσεται εἰς τὴν παρεμβολήν...	Vulg. : Si fuerit inter uos homo qui nocturno pollutus sit somnio, egredietur extra castra, et non reuertetur priusquam...	Ces. 292, 5 : Si quis nocturno pollutus fuerit somno, non manducet carnes sacrificii salutaris, ne pereat anima sua de populo.
Deut. XXX, 19 : διαμαρτύρομαι ὑμῖν σήμερον τόν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον δέδωκα πρὸ προσώπου ὑμῶν, τὴν εὐλογίαν καὶ τὴν κατάραν. Ἔκλεξαι τὴν ζωὴν σύ, ἵνα ζήσῃς σὺ καὶ τὸ σπέρμα σου.	Vulg. : Testes inuoco hodie caelum et terram quod proposuerim uobis uitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo uitam, ut et tu uiuas et semen tuum.	Ces. 67, 1 : Ecce habes ignem et aquam, mortem et uitam ; elige uitam ut uiuas. — Cp. Tert. adu. Marc. : Ecce posui ante uos benedictionem et maledictionem. Elige uitam ut uiuas tu et semen tuum.
Deut. XXXII, 2 : προσδοκάσθω ὡς ὑετὸς τὸ ἀπόφθεγμά μου, καὶ καταβήτω ὡς δρόσος τὰ ῥήματά μου.	Vulg. : Concrescat ut pluuia doctrina mea, fluat ut ros eloquium meum.	Ces. 285, 3 : Expectetur sicut pluuia eloquium meum. — 286, 5 · Expectetur s. p. e. m. et sicut ros uerba mea.

Ms de Saint-Mihiel : Expectetur sicut pluuia adpronunciatis mea et descendant sicut uos uerba mea. — Un grand nombre de mss et s. Ambroise : eloquium meum.

Psalm. XXXI, 5 : εἶπα, ἐξαγορεύσω κατ' ἐμοῦ τὴν ἀνομίαν μου τῷ κυρίῳ, καὶ σὺ ἀφῆκας τὴν ἀσέβειαν τῆς καρδίας μου.	Vulg. : Dixi : confitebor aduersum me iniustitiam Domino et tu remisisti impietatem peccati mei.	Ces. 253, 1 : Dixi : pronuntiabo aduersum me iniustitias Domino et tu remisisti impietatem cordis mei.

Le texte de Césaire est conforme à celui de saint Augustin et du Psautier romain.

Psalm. XLVIII, 18 : οὐκ ἐν τῷ ἀποθνήσκειν αὐτὸν λήψεται τὰ πάντα, οὐδὲ συγκαταβήσεται αὐτῷ ἡ δόξα αὐτοῦ.	Vulg. : Quoniam cum interierit non sumet omnia neque descendet cum eo gloria eius.	Ces. 262, 4 : Non enim cum morietur accipiet omnia, neque simul descendet cum eo gloria domus eius.

Saint-Germain : Quoniam non cum morietur, accipiet omnia : neque simul cum eo descendet gloria domus eius. — Ps. Rom. : comme Césaire, excepté : Quoniam non cum... haec omnia...

Ps. XLIX, 21 : ἐλέγξω σε καὶ παραστήσω κατὰ πρόσωπόν σου.	Vulg. : Arguam te et statuam contra faciem tuam.	Ces. 110, 2 : Arguam te et constituam te ante faciem tuam. — De même Aug. 2 fois.
Ps. LXXXV, 13 : ἐρρύσω τὴν ψυχήν μου ἐξ ᾅδου κατωτάτου.	Vulg. : Eruisti animam meam ex inferno inferiori.	Ces. 68, 1 : Eripuisti... etc. De même saint Germ., Irén., Cassiodore.
Ps. LXXXVIII, 31 : ἐὰν ἐγκαταλίπωσιν οἱ υἱοὶ αὐτοῦ τὸν νόμον μου καὶ τοῖς κρίμασί μου μὴ πορευθῶσιν, ἐὰν τὰ δικαιώματά μου βεβηλώσωσι καὶ τὰς ἐντολάς μου μὴ φυλάξωσιν, ἐπισκέψομαι ἐν ῥάβδῳ τὰς ἀνομίας αὐτῶν, καὶ ἐν μάστιξι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.	Vulg. : Si autem dereliquerint filii eius legem meam et in iudiciis meis non ambulauerint ; si iustitias meas profanauerit et mandata mea non custodierint : uisitabo in uirga iniquitates eorum et in uerberibus peccata eorum.	Ces. 56, 1 : Si dereliquerint filii tui legem meam et in præceptis meis non ambulauerint, si iustificationes meas profanauerint, uisitabo in uirga facinora eorum et in flagellis delicta eorum (changement oratoire de personne).
Ps. CXI, 7 : ἀπο ἀκοῆς πονηρᾶς οὐ φοβηθήσεται.	Vulg. : Ab auditione mala non timebit.	Ces. 77, 1 : Ab auditu malo n. t. — De même : Ps. Rom., Aug., Cassiod.
Ps. CXL, 5 . παιδεύσει με δίκαιος ἐν ἐλέει καὶ ἐλέγξει με.	Vulg. : Corripiet me iustus in misericordia et increpabit me.	Ces. 253, 6 (3 fois) : Emendabit me iustus in misericordia et arguet me. — De même Aug.

In praeceptis : Aug. — si iustificationes meas : Ps. Rom., Aug., Hil., Ambr. — uisitabo... eorum : Hil. comme Césaire.

Ioan. XII, 35 : περιπατεῖτε ἐὼς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ.	Vulg. : Ambulate dum lucem habetis ut non uos tenebræ comprehendant.	Ces. 162, 4 : Curramus dum lucem uitæ habemus, priusquam uos tenebræ comprehendant.
Ioan. XIV, 21 : ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου καὶ τηρῶν αὐτάς, ἐκεῖνος ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με.	Vulg. : Qui habet mandata mea et seruat ea, ille est qui diligit me.	Ces. 263, 1 : Qui habet mandata mea et facit ea, ille est qui diligit me. De même 264, 5 sauf : ipse est ; 274, 4 sauf ; mea hæc... ipse. — 77, 6 : Qui audit uerba mea, ipse est qui diligit me.

Cp. Cassiod. in Ps. XVII : Qui audit uerba mea et facit ea, hic est qui diligit me. — qui audit : Colbertinus.

Ioan. XIV, 23 : ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει.	Vulg. : Si quis diligit me, sermonem meum seruabit.	Ces. 77, 6 : si q. d. me, mandata mea custodit. — De même Ephiphane in Cant.
Ioan. XVI, 20 : κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς, ὁ δὲ κόσμος χαρήσεται· ὑμεῖς δὲ λυπηθήσεστε, ἀλλ' ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται.	Vulg. : Plorabitis et flebitis uos, mundus autem gaudebit : uos autem contristabimini, sed tristitia uestra uertetur in gaudium.	Ces. 56, 3 : Plorabitis et plangetis ; saeculum autem gaudebit. Vos tristes eritis, sed tristitia uestra in laetitiam ueniet. — De même Cypr. de mortal. et ad Fortunat.
Ioan. XIX, 10 : οὐκ οἶδας ὅτι ἐξουσίαν ἔχω σταυρῶσαί σε καὶ ἐξουσίαν ἔχω ἀπολῦσαί σε;	Vulg. : Nescis quia potestatem habeo crucifigere te et potestatem habeo dimittere te?	Ces. 279, 2 : Nescis quia habeo potestatem occidendi et dimittendi te ? — De même Corbeiensis (sauf : potestatem habeo) et saint Ambr. (sauf la répétition avec les deux gérondifs de potestatem habeo).

1 *Cor.* III, 11-15 : seule variante dans Ces., 105, I : ignis comprobabit (ὡς διὰ πυρός ; vulg. : ignis probabit).

I Cor. VII, 29 : ...τὸ λοιπόν ἐστιν...	Vulg. : ... Reliquum est ut ...	Ces. 288, 4 et 289, 4 : ... Superest ut... De même Tertullien.
I Cor. X, 11 : ...πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν...	Vulg. : ... Ad correptionem nostram.	Ces. 13, 1 :... Propter nos. De même Hilaire et Aug. (4 f. sur 10).
I Cor. X, 13 : πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν, τοῦ δύνασθαι ὑμᾶς ὑπενεγκεῖν.	Vulg. : Fidelis autem Deus est, qui non patietur uos temptari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum temptatione prouentum ut possitis sustinere.	Ces. 56, 3 : Fidelis autem Deus, qui non patitur uos ferre plus quam potestis ; sed faciet cum temptatione exitum, ut possitis tolerare. — Cp. Aug. in Ps. 32 : F. a. D. q. uos non permittat temptari supra quam potestis ferre, sed faciat cum temptatione etiam exitum ut possitis sustinere.
I Cor. XII, 26 : εἴτε πάσχει ἓν μέλος..., εἴτε δοξάζεται ἓν μέλος...	Vulg. : Si quid patitur unum membrum..., sine gloriatur...	Ces. 105, 1 : Si patitur... et si glorificatur. — De même Aug.

Parmi les textes qui viennent de défiler sous les yeux du lecteur, on n'aura pas manqué de remarquer Exode XXIII, 5 et XXX, 12 ; Deut. XIII, 3, XXIII, 10 et XXX, 19 ; Ioan. XVI, 20 ; et Cor. I, VII, 29.

Pontailler-sur-Saône. P. L.

CHRONIQUE DE JÉRUSALEM

Voyage de l'École Biblique. — Vallée du Jourdain. — Aïn Douk. — Phasaélis — Corea. — Archélaïs. — Thebez. — Aser. — Gadara. — Amatha. — Nouvelles découvertes au puits de la Samaritaine.

Remonter le Jourdain jusqu'à ses sources, tel était d'une façon générale le but des membres de l'École biblique, dans leur grand voyage de l'année 1895. Leur intention n'était pas, bien entendu, de suivre exactement la rive du fleuve, mais de faire à droite et à gauche tous les écarts nécessaires pour visiter les localités bibliques ou historiques qui pouvaient les intéresser. Nous pensons que nos lecteurs seront heureux de suivre notre itinéraire et de profiter des quelques observations que nous avons pu faire çà et là.

Notre premier campement avait été établi auprès d'Aïn Soultan ou fontaine d'Élisée, par conséquent sur les ruines de la Jéricho primitive. Nous employons ce qui nous reste de la soirée à aller visiter *Aïn Douk*, à une petite heure au nord-ouest. C'est sans aucun doute le *Doch* du Ier des Machabées (XVI, 15) où périrent tristement Simon et ses deux fils Mathatias et Judas, trompés par Ptolémée. — D'après Flavius Josèphe (*A. J.* XIII, 8, 1) la forteresse construite en cet endroit portait le nom de *Dagon*. Les eaux très abondantes jaillissent du sol en deux endroits principaux, et forment immédiatement un fort courant. On les avait utilisées jadis pour l'irrigation de la fertile plaine de Jéricho. Plusieurs aqueducs s'en détachaient. L'un d'eux, à trois étages, est encore conservé, et transporte les eaux d'un bord à l'autre du Wadi Nouciameh. Il est d'un effet très pittoresque, avec ses plantes grimpantes au milieu des lauriers-roses et des arbustes de toute sorte qui l'environnent. L'un des aqueducs se dirigeait au pied du couvent même de la Quarantaine, et alimentait les grands moulins à sucre dont on voit encore les débris. De nos jours il porte encore des eaux qui arrosent les champs situés en dessous. Un sentier le borde, et en le suivant on revient par une délicieuse promenade jusqu'à la Quarantaine. Chemin faisant on constate à droite, sur le flanc escarpé de la montagne, les vestiges d'une vaste laure qui s'étendait, pour ainsi dire, depuis le couvent grec actuel de la Quarantaine jusqu'à l'Aïn Douk.

Le mercredi 17 avril, nous commençons à remonter le Ghôr, c'est-à-dire cette grande plaine basse, au centre de laquelle coule le Jourdain. Nous suivons une route romaine qui longeait la montagne à l'extrémité occidentale de la plaine : en plusieurs endroits elle est encore bien conservée, et la chaussée faite en galets ronds juxtaposés est presque intacte. — On sait que le Jourdain à sa sortie du lac de Tibériade est déjà à 208 mètres au-dessous du niveau de la Méditerranée et lorsqu'il arrive à la mer Morte, il descend jusqu'à 392 mètres. Nous sommes donc nous-mêmes, bien qu'assez éloignés du fleuve, à 200 où 250 mètres en moyenne au-dessous de la Méditerranée; toutefois la chaleur est très supportable, car nous avons la brise du N. O. Il en sera heureusement de même pendant toute notre marche dans cette vallée.

A 20 minutes d'Aïn-Soultan nous trouvons le Kh. Mefjir, que l'on a fouillé tout récemment : on a mis à jour la base de nombreuses maisons, des pierres bien taillées, deux chapitaux byzantins que nous photographions, mais, malgré toutes nos recherches, il nous est impossible de reconnaître l'église qu'y signale la grande carte anglaise du *Survey*. — Bientôt nous laissons sur notre droite le Kh. *Sumrah*, où l'on place communément Zemaraïm de Benjamin (Josué, XVIII, 22). En descendant les pentes du Wadi Abou Obeideh nous rencontrons une très nombreuse caravane de Bédouins, hommes, femmes, enfants, chameaux, chevaux, vaches, moutons, chiens, chèvres et poules; toute une tribu qui vient de faire une saison de pâturage dans les vastes espaces libres du Ghôr, et qui maintenant regagne son siège habituel, au sud-est de Jérusalem, du côté du Mountar. Ce sont les Wadiyeh, nos voisins. Nous fraternisons tout de suite; et l'un d'eux, bel homme, bien taillé, à l'allure décidée, connaissant le pays, rebrousse chemin avec nous, et nous sert de guide pendant deux jours. Il s'appelle Derwisch.

Peu de temps après, nous traversons le Wadi el Aoudjah. A cet endroit il n'a plus d'eau, bien qu'il en ait un peu plus haut : elle se perd sans doute sous le sol. Il en fut ainsi de tout temps très probablement, car tout un système de canalisation recueillait les eaux à leur sortie de l'Ain el Aoudjah, et les distribuait le long de la vallée, et dans le Ghôr lui-même, en remontant vers le nord, sur une longueur d'environ 3 kilomètres. Nous en suivons parfaitement le tracé. Deux khirbets assez considérables portent le nom du Wadi, El Aoudjah el Foka, et El Aoudjah et Tahtani. C'est avec ce dernier que Conder propose d'identifier Naaratha, mentionné par Josué comme limite de Benjamin entre Ataroth et Jéricho (Josué XVI, 7)

M. Guérin a proposé Kh. Samieh, situé beaucoup plus au N.-O. près de Kefr Malik. L'*Onomasticon* nous dit :

« Naaratha, de la tribu d'Ephraïm; c'est maintenant un village du nom de Noorath, habité par des Juifs, à cinq milles de Jérieho. »

Cette distance de cinq milles correspond assez exactement à la distance qui nous sépare de Jéricho, quoique déjà un peu faible, mais elle est inconciliable avec Kh. Samieh. Comme d'ailleurs l'omophonie ne milite pas plus pour l'un que pour l'autre, nous croyons devoir adopter l'identification des Anglais.

Nous marchons encore pendant deux heures environ dans une longue plaine uniforme, sans culture, presque sans végétation et par conséquent sans habitants. A notre droite, entre le Jourdain et nous, nous apercevons un grand ruban vert qui tranche sur le reste; c'est le Wadi el Mellahah, dont les eaux apportent un peu de vie dans ces solitudes désolées.

Et pourtant nous voici arrivés à l'endroit où s'élevaient jadis ces magnifiques plantations de palmiers de Phasaélis, que Salomé, sœur d'Hérode, légua à Livie, femme d'Auguste (cf. Fl. Jos. *Guerre des J.* II, 9, 1); ces palmiers que Pline appelait *caryotæ*, et qu'il vantait comme les meilleurs de l'Orient (cf. *Hist. Nat.* XIII, IX). Il n'y a plus maintenant que des ruines très étendues, mais que le sable du désert a presque totalement recouvertes. Nous y rencontrons sept ou huit *fellahs* d'un village situé dans la montagne : çà et là ils fouillent ces ruines pour y trouver quelques objets antiques, et les vendre aux collectionneurs d'Europe et d'Amérique. Ce genre de commerce est tout à fait à la mode maintenant, surtout en Samarie et en Galilée. Aussi voyons-nous presque partout les ruines et surtout les tombeaux récemment fouillés. Au milieu des restes de Phasaélis nous apercevons et retournons une colonne qui a pu être un milliaire, mais sans aucune inscription. Vers le nord on découvre deux ou trois champs cultivés, et une masure, qui jadis fut un moulin à sucre. C'est l'eau de l'Aïn Phasaël qui descend jusque-là, et les habitants du village de Domeh, situé un peu plus à l'ouest, en profitent pour faire un peu de culture, qu'ils gardent le mieux possible contre les déprédations des Bédouins. Nous remontons le cours d'eau qui jadis fut canalisé, et nous dînons sur ses bords, avec des concombres que ses eaux ont fait pousser.

Avant d'arriver, Derwisch nous avait signalé sur la droite un Khirbet que la carte anglaise indique sous le nom de Kh. Arâkah. Notre guide au contraire, et les fellahs que nous rencontrâmes, s'accordent tous pour le nommer Kh. *Kerawan*. Le fait n'est pas sans

importance. Ce doit être là les restes de la ville de Corœa plusieurs fois citée par Fl. Josèphe. Dans les *Ant. Judaïques* (XIX, 3, 4) et dans la *Guerre contre les Juifs* (I, 6, 5) nous voyons Pompée passer par Pella, Scythopolis et s'arrêter à Corœa avant de gagner Jéricho. Il y fait *descendre* (le mot est à remarquer) Aristobule qui s'était réfugié dans la montagne à Alexandrium. Dans un autre passage (*Guerre des Juifs*, IV, 8, 1), Vespasien descend, à travers la Samarie, en passant par Naplouse que les indigènes appelaient Mabortha, jusqu'à Corœa, y campe et le *lendemain* il arrive à Jéricho. Or la voie romaine de Naplouse à Jéricho, sort précisément des montagnes en face de Kh. Kerawan. M. Guérin et après lui la carte anglaise ont placé Corœa au village actuel de Kariout, 3/4 d'heure au nord de Seiloun. C'est une identification qu'il faut rejeter. D'après Bœdcker, Naplouse est à 570^{m} d'alt., tandis que Kariout est à 720; on ne descend donc pas du premier au second. Kariout n'est pas non plus sur la route de Scythopolis à Jéricho, ni même sur celle de Naplouse à la même ville. Dans les *Ant. Jud.* (loc. cit.), Josèphe ajoute en parlant de Corœa : ..... ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ της Ἰουδαίας διεξίοντι τὴν μεσόγειον; Corœa... « qui est le commencement de la Judée pour quiconque passe par le milieu des terres ». Ce μεσογειον est vraiment bien le milieu des terres, par rapport aux deux Palestines, Transjordanienne et Cisjordanienne. Dans un autre endroit (*Guerre des Juifs*, III, 3, 5), Josèphe indique comme ville limitrophe de la Samarie et de la Judée, *Anouath*, autrement dite *Borceos*. En identifiant cette ville, comme l'ont fait plusieurs auteurs avec le Kh. *Ainah*, à l'est de Telfit, au centre des montagnes, la ligne de démarcation paraît bien naturelle avec le point que nous assignons à Corœa. La reconnaissance de ce Khirbet Kerawan nous a donc permis de déterminer le véritable emplacement de Corœa et le commencement septentrional de la Judée dans la vallée du Jourdain.

Nous avions envoyé nos tentes à El Makrouk, sur les bords du Wadi Farah, à l'endroit même où ses eaux quittent définitivement les collines pour couler en rase campagne. Rien de plus simple que de nous y rendre en suivant la plaine; mais devant nous se dresse le pic imposant du Korn Sartabeh, l'ancienne Sarthaba des Talmuds. Y grimperons-nous? Les avis sont partagés : plusieurs craignent que la soirée ne soit pas assez longue : les Arabes nous disent qu'il faut de deux à trois heures pour atteindre le sommet. Ils affirment qu'on peut aller jusqu'en haut à cheval, ce qui nous paraît plus que douteux. Et puis il faut un guide du pays, car Derwisch ne connaît pas assez les sentiers pour diriger l'ascension. Nous avons grand'peine à en trouver un. On ne veut pas venir, sous prétexte que l'on pourra être dépouillé par les voleurs en

rentrant seul. La vérité est, je crois, que ces braves Arabes ont peur de nous, et qu'ils craignent que nous ne fassions un mauvais parti à celui qui osera nous accompagner. — Enfin nous parvenons à en décider un et nous partons pour le Sarthaba. Ce qui nous détermine, c'est que tous nous affirment qu'il y a non seulement un sentier au sud pour monter, comme l'indiquent nos cartes, mais encore un autre au nord par lequel nous pourrons descendre et gagner rapidement notre campement. — A cheval donc et en route! A cheval? pas pour longtemps; car, comme nous l'avions bien prévu, il faut quitter les montures, et gravir à pied pendant plus d'une heure et demie. Nous arrivons enfin au pied du cône même sur lequel sont les ruines de Sarthaba : nous traversons d'abord une espèce de fossé de circonvallation qui entoure le pic au sud et à l'ouest, puis nous aidant des pieds et des mains, malgré l'herbe glissante qui rend encore l'ascension beaucoup plus difficile, nous atteignons le sommet, et nous sommes amplement dédommagés de la peine que nous avons prise. Chose étrange, le Korn Sartabeh n'est qu'à 379 mètres d'altitude au-dessus de la Méditerranée, 679 au-dessus de la plaine du Jourdain et cependant la vue est peut-être la plus belle de Palestine. Toute la vallée du Jourdain et de la mer Morte se déroule à nos pieds, aux deux extrémités les cimes neigeuses du grand Hermon et les hautes collines d'Hébron, en face toutes les collines de la Palestine transjordanienne, de la Gaulanitide, de Galaad et de Moab. Quiconque a contemplé ce spectacle comprend bien que ce soit là Sarthaba du Talmud, c'est-à-dire le point choisi pour recevoir du mont des Oliviers et transmettre aux autres points les signaux ou feux qui annonçaient les néoménies.

Le sommet du Sarthabeh est un plateau de 80 pas de long sur 25 de large environ. Tout ce plateau est occupé par les restes d'une forteresse construite en gros blocs à refends et à bossage. Bœdeker les appelle faussement *des blocs rustiques*. M. Guérin au contraire, et avec raison, les qualifie *de superbes blocs, aux joints irréprochables*, pour la plupart et juxtaposés sans ciment. Aussi croyons-nous pouvoir attribuer ce travail, non pas aux croisés, mais aux Romains et peut-être même à Hérode.

Le sentier par lequel nous descendons du côté du nord, est bien meilleur que celui du sud, et beaucoup plus fréquenté; c'est donc à tort que la grande carte anglaise n'en donne pas le tracé.

Du haut du Sartabeh nous apercevions dans la plaine au nord deux points blancs, c'étaient nos tentes. Il nous fallut cependant 2 h. 3/4 pour les rejoindre. Dans toute cette plaine, en effet, on a fait dériver par une multitude de petits canaux les eaux du Wadi Farah.

Sa Majesté le Sultan lui-même s'est fait là une immense ferme, où poussent de magnifiques blés. Ces moissons et ces canaux nous obligent à des détours qui allongent beaucoup notre route; mais la soirée est si belle que nous ne nous en plaignons pas trop.

En quittant El-Makrouk, notre but n'est pas de gagner directement Beisan, en suivant le Ghôr, mais de remonter le Wadi Farah et de passer par Toubaz et Teiasir. Nous voulions d'abord, en suivant cet itinéraire, visiter les différents endroits proposés pour l'identification d'Archélaïs. Le premier endroit, adopté de préférence à tout autre par M. Guérin, c'est El Makrouk, et surtout les ruines situées un peu plus au nord-ouest. Il est nécessaire de mettre Archélaïs dans la plaine, ἐν τῷ πεδίῳ, laquelle plaine ne peut être que celle du Ghôr.

Voici le texte de Flavius Josèphe qui semble entraîner cette nécessité.

Σαλώμη, του βασιλέως Ἡρώδου ἀδελφή, μεταστᾶσα Ἰουλίᾳ Ἰαμνειάν τε καταλείπει καὶ τὴν τοπαρχίαν πᾶσαν, τήν τε ἐν τῷ πεδίῳ Φασαηλίδα καὶ Αρχελαΐδα, ἔνθα φοινίκων πλειστη φυτευσις καὶ καρπὸς αὐτῶν ἄριστος. (*Ant. Jud.* XVIII, 2, 2).

« Salomé, sœur du roi Hérode, en mourant laisse à Julie Jamnia et toute la toparchie, Phasaélis et Archélaïs dans la plaine, où il y a en abondance des plantations de palmiers dont le fruit est excellent. »

Ce texte nous paraît en effet très concluant : Archélaïs doit être, comme Phasaélis, dans la plaine du Jourdain, dans un endroit bien arrosé et propre à la culture des palmiers. Ces conditions se trouvent parfaitement remplies là où le Wadi Farah arrose si libéralement la région où il sort des montagnes. En remontant les bords enchanteurs du Wadi Farah, couverts de lauriers-roses, de doums, de ricins, de saules pleureurs, d'essences de toute espèce, nous avons trouvé plusieurs endroits où la vallée s'élargit et forme une petite plaine. C'est ce qui a porté plusieurs auteurs à y placer Archélaïs : on l'a mis en particulier aux deux Kh. *Bouseiliyeh*, peu distants l'un de l'autre, et où les ruines sont presque aussi importantes qu'au Kh. el Makrouk.

Enfin, en remontant plus haut le long de la vallée, nous avons rencontré au centre d'une vraie plaine bien cultivée, et dominant des jardins, un tell, en grande partie artificiel, sur lequel et autour duquel il y a eu jadis des constructions. On le nomme Tell el Kadiyeh. Ce serait un splendide emplacement pour Archélaïs, si l'on n'était pas pour ainsi dire forcé, d'après Fl. Josèphe, de le mettre dans la grande plaine du Jourdain.

Nous passons par Aïn Farah, que l'abondance de ses eaux avait fait proposer pour y placer l'Énon où saint Jean baptisait, d'autant plus qu'on trouve vers l'est, à une heure de là, un monticule couvert de

ruines et portant le nom de Ainoun. Malgré tout, il faut renoncer à cette hypothèse, et placer Énon dans la vallée même du Jourdain (1).

Une heure environ après Aïn Farah, nous passons tout près de Toubaz, gros village qui est certainement l'ancienne Thebez (Juges IX, 50; II Samuel XI, 21); et nous poussons jusqu'à Teiasir, où nos tentes sont dressées. Entre les deux nous voyons le milliaire signalé par les cartes anglaises. Nous l'examinons de près, nous le retournons, et nous y constatons quelques restes d'inscription que nous estampons. Le seul mot visible est celui de CONSTANTINO; ainsi a lu le R. P. Germer-Durand auquel nous avons donné notre estampage. Il a trouvé d'ailleurs d'autres milliaires où se lit ce même mot. Heureusement, à la base, il y a trois autres lettres que nous avons tous bien vite reconnues :

M I Δ

Ce qui veut dire très certainement, milles 14.

Or l'*Onomasticon* nous dit que Thebez était *presque* au treizième mille en allant de Naplouse à Scythopolis

« ..... *in finibus Neapoleos pergentibus Scythopolim quasi in tertio decimo lapide* ».

Impossible d'être plus exact : il y a en effet un peu plus d'un mille de Toubaz au milliaire dont nous parlons.

Une autre identification qui me paraît résulter clairement de la constatation de ce quatorzième milliaire, est celle de Teiasir. Jusqu'à présent on ne savait pas trop si l'on ne devait point y placer Thersa, la première capitale du royaume de Samarie. D'autres prétendaient la retrouver plutôt dans le village de Tallouzah, à 2 heures à l'est de Sébastieh, mais en définitive les opinions étaient très partagées.

Si l'on en croit l'*Onomasticon*, qui d'ailleurs se montre si véridique pour Thebez, la question est tranchée. Teiasir ne serait autre en effet que la ville de *Aser*, mentionnée par Josué (XVII, 7) comme limite de Manassé. Voici le texte de l'*Onomasticon* : « *Aser civitas tribus Manasse nunc demonstratur villa descendentibus a Neapoli Scythopolim, in decimo quinto lapide juxta viam publicam.* »

Ce quinzième milliaire, exactement déterminé par le quatorzième que nous avons découvert, se voit encore à la sortie même du village de Teiasir. Cette localité, dans son état actuel, est très peu importante ; mais au contraire la ville ancienne qu'elle représente, devait avoir

(1) Cette question, ainsi que celle de Gérasa ou Gergésa, se trouvant traitée dans ce même numéro de la *Revue biblique*, par le P. Lagrange, à propos de « Origène et la critique textuelle », je m'abstiens d'en parler dans cette chronique.

une grande importance. On peut le conjecturer surtout d'après les tombeaux très remarquables que l'on y voit encore. On y a découvert dans ces derniers temps des ossuaires, des fioles à parfums, et d'autres menus objets très dignes d'attention.

En quittant Teiasir, nous suivons encore pendant 2 heures environ la voie romaine et nous y retrouvons le seizième, le dix-septième et le dix-huitième milliaire. Le R. P. Germer-Durand, qui les avait déjà observés, a cru apercevoir une inscription sur le seizième, que la pluie l'empêcha d'estamper. Nous ne l'avons pas constatée. Il a estampé le dix-septième et a reconnu quelques lettres. (Voir *Rev. bibl.* janv. 1895, p. 71-72.) Le dix-huitième est certainement sans inscription.

Au bout de 2 heures de marche nous laissons la voie romaine pour aller visiter Aïn Berdaleh, Aïn esh Shemsiyeh, Aïn el Beida, Aïn ed Deir, tout cet ensemble qui nous représente presque certainement l'Enon évangélique (cf. l'article du P. Lagrange) et le soir même nous arrivons à Beisan. Nous passons la nuit dans l'ancienne ville des Scythes. Je n'en dirai rien dans cette chronique, pas plus que d'un grand nombre d'autres localités bibliques, très souvent décrites, et dont les identifications ne souffrent aucune contestation.

De Beisan nous allons passer le Jourdain à 3 heures de là, sur le Djisr el Medjamieh. Chemin faisant nous observons les milliaires signalés par le R. P. Germer-Durand (*loc. cit.*). — Nous sommes au delà du Jourdain, et nous montons à Umm Keis, l'ancienne Gadara, ville de la Décapole. Ses vastes ruines, son théâtre, sa magnifique colonnade dominant le lac de Tibériade, et son immense nécropole sont vraiment dignes d'admiration.

Sur un des linteaux des nombreux caveaux mortuaires, il est une inscription que M. Guérin a déjà relevée, et dont il a proposé la lecture : nous croyons devoir la modifier à cause de la dernière lettre. Voici cette inscription :

Comme l'inscription remplit exactement tout le linteau, nous croyons volontiers à des abréviations rendues nécessaires à la fin par le manque de place, et nous lirions :

Γαίου Αννίου Γαίου Αννίου υίου φιλού : « Tombeau (ou « à la mémoire ») de Gaius Annius fils chéri de Gaius Annius. » M. Guérin avait lu « υιο ». Nous sommes persuadés que la dernière lettre est un φ et non pas un ο. De là notre variante.

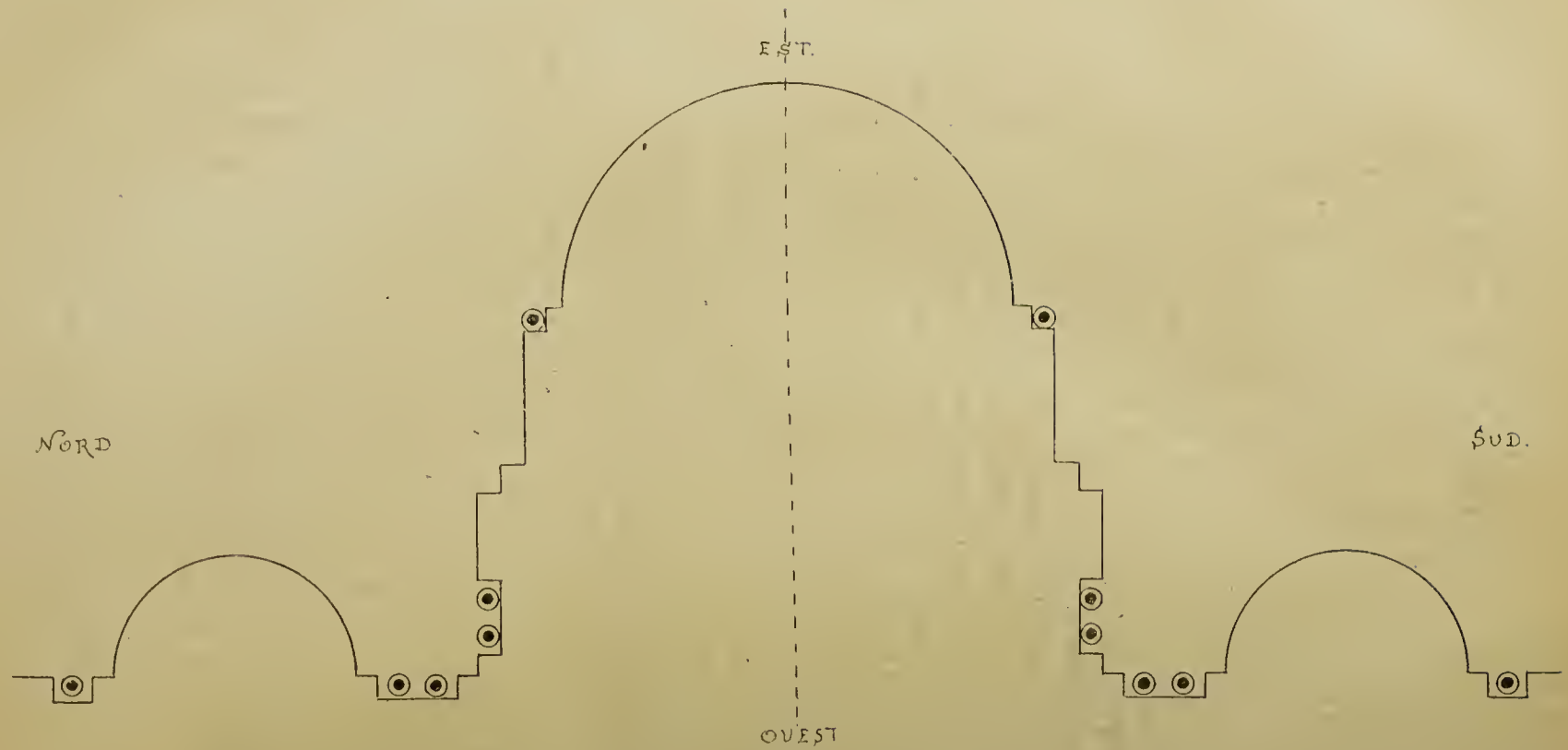
Ce n'est pas à Gadara que nous devions dormir; nos tentes étaient dressées au Kh.-el-Hammeh. Nous y descendons. En effet El-Hammeh est situé pour ainsi dire à pic au-dessous de Gadara. C'est bien certainement l'ancienne ville de Amatha qu'Eusèbe et saint Jérôme nous signalent dans l'*Onomasticon*, comme située auprès de Gadara, et possédant des sources d'eaux thermales. Ces sources chaudes et sulfureuses existent toujours; nous avons pris la chaleur de la principale qui porte maintenant le nom de Hammet-es-Sélim; elle était de 49° 7′ centigrades. Outre ses thermes, Amatha renfermait plusieurs monuments, et entre autres un théâtre assez bien conservé. (Pour plus de détails, voir M. Guérin, Galilée, I, p. 295-299, et M. Schumacher, *The Jaulan*, p. 149-160, avec figures et plan.) Cette station balnéaire est encore fréquentée par les Arabes. Malheureusement l'installation en est plus que primitive : on loge les baigneurs sous des huttes de branchages, et on les nourrit je ne sais comment. L'administration était confiée cettte année à un Grec et à un Kurde, qui nous ont paru de simples brigands, entourés d'une légion de demi-Bédouins, aux figures peu rassurantes. Jusqu'à nouvel ordre nous ne conseillons cette station à personne, pas même pour y camper.

Et pourtant il y aurait de quoi créer là une station hivernale délicieuse. Le Shériat-el-Mandhour, ou el-Menadhiré, l'ancien Yarmouk des Hébreux, l'Hiéromax des Grecs et des Latins, coule tout auprès, entre des rives bordées de lauriers-roses, d'agnus castus et de palmiers. Il baigne les ruines mêmes d'Amatha, qui était située sur la rive droite.

C'est le Yarmouk qui bornait au sud le pays que l'on appelait Gaulanitide, et qui maintenant porte le nom de Jaulan. Nous n'allons pas y aller aujourd'hui. Ce sera l'objet d'une chronique suivante et spéciale.

Après avoir traversé la Gaulanitide nous atteignîmes Banias, Tell-el-Kadi et Hasbeya, les trois sources du Jourdain, puis nous redescendîmes par la Galilée, la Samarie et la Judée, jusqu'à Jérusalem. Tout cela a été souvent décrit : nous n'en parlerons pas cette fois.

Je me borne seulement à signaler en terminant les fouilles nouvelles que les Grecs ont faites sur le puits de la Samaritaine. Elles ont mis à jour les trois absides de l'église du moyen âge, élevée par les Croisés à la place de celle qui avait été construite dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. Nous sommes heureux de pouvoir en donner ci-après le plan ainsi qu'une vue d'après photographie.



Plan.

Vue.

Quant à la crypte, elle est restée telle que nous l'avons décrite (*Rev. bibl.*, avril 1893, p. 242-244). Elle est en harmonie parfaite avec l'église supérieure. Puissent ces fouilles se continuer, et nous découvrir entièrement ce sanctuaire si vénérable, où s'est passé un des faits les plus touchants du saint Évangile. Puissent ceux qui le possèdent revenir à l'unité catholique, et le rendre ainsi au vrai culte de Celui qui s'y montra si miséricordieux !

Fr. Paul-M. Séjourné.

Jérusalem, 9 juillet 1895.

Les fouilles poursuivies par M. Bliss, pour le compte du comité anglais de Palestine, continuent à donner les résultats les plus importants pour la topographie de Jérusalem. Nous avons tenu nos lecteurs au courant de leur résultat dans la partie haute de la colline occidentale. Dans sa marche vers l'est, M. Bliss a été arrêté par le cimetière juif, mais quelques puits habilement creusés l'ont vite remis sur la piste du mur d'enceinte. Au point où la colline tourne pour remonter au nord, les explorateurs ont trouvé une porte et une tour. Si l'on me demande l'endroit précis où est située cette porte, découverte en avril, je n'ai qu'à renvoyer au plan publié en janvier dans la *Revue biblique* par le P. Séjourné : ils la trouveront exactement à sa place, sous le nom de porte de la Fontaine. C'est, soit dit en passant, une confirmation éclatante de son interprétation des textes de Josèphe et de Néhémie. On a affecté d'exploiter les premières découvertes au profit du Sion traditionnel, nous verrons tout à l'heure dans quel embarras se trouvent ceux qui refusent de voir dans la petite colline orientale le noyau de la sainte cité.

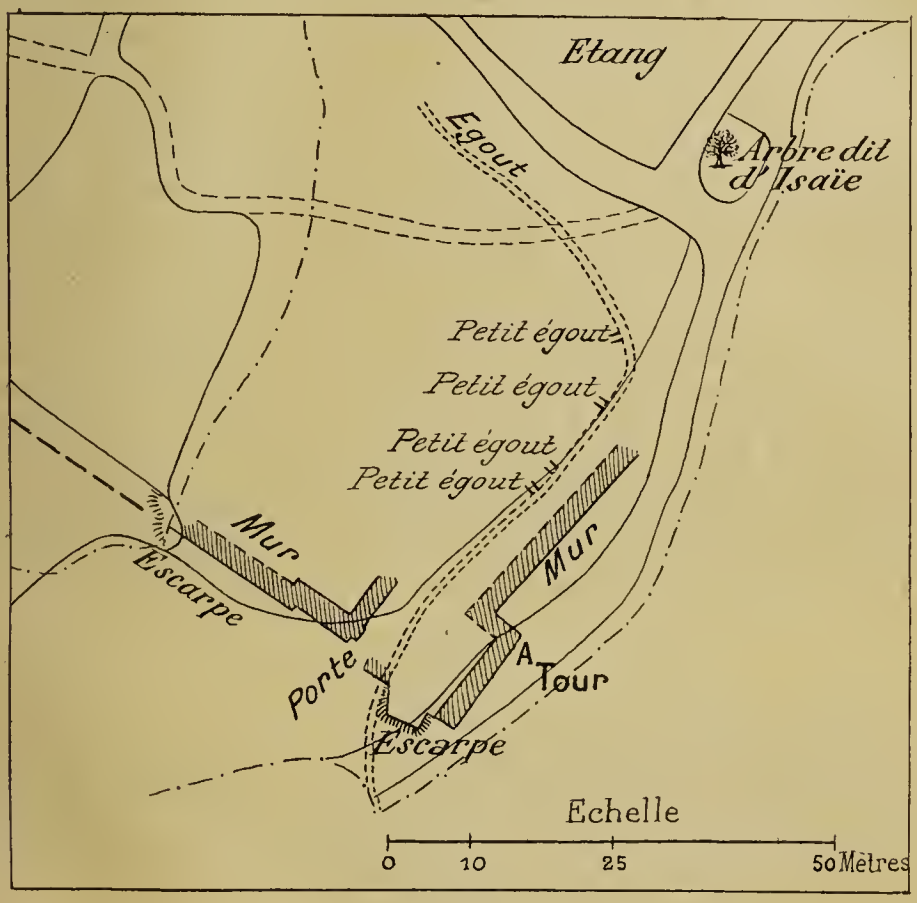
Voici, d'après les dessins de M. Archibald Dickie, associé aux travaux de M. Bliss, le croquis de cette partie des fouilles.

1. L'égout se trouve, comme dans la première porte découverte, en relation étroite avec la porte de la ville. Celui-ci est considérable, soigneusement dallé sur les côtés et couvert de dalles en plate-bande. C'était un égout collecteur, à en juger par les branches qui s'ouvrent de côté, à des distances très peu considérables. Un orifice percé au sommet de l'égout permettait d'y laisser tomber d'en haut les immondices. (Water closet !)

2. Le mur offre les mêmes variétés d'appareil que dans les autres parties. Un bossage rustique domine. Souvent la partie inférieure se compose d'un appareil lisse. Les pierres atteignent rarement la longueur de 1 mètre et la hauteur de 50 centimètres.

3. La tour est placée dans l'angle, de manière à défendre la porte et le saillant formé par le changement de direction du mur. Elle offre des appareils encore plus variés que le mur. Au point A, les assises inférieures sont parfaitement lisses, avec un léger fruit de l'une à l'autre ; tout le reste est en bossage.

4. Mais la partie la plus intéressante est la porte. Comme celle d'en



Égouts.

haut, elle compte trois seuils, répondant à trois appareils encore visibles. Les traces de ce fait, difficile à reconnaître, ont été mises en lumière par MM. Bliss et Dickie avec beaucoup de soin. La largeur du seuil est de $2^{m},75$.

Il paraît donc impossible de le nier. Nous sommes, pour la seconde fois, en présence d'une porte et d'un mur réparés trois fois. Car de prétendre que ces seuils ont été empilés à plaisir, ce n'est ni probable, ni même possible, étant donné que des appareils différents leur correspondent. Il est assez singulier que cette belle découverte paraît exciter très peu d'enthousiasme chez ceux qui l'ont provoquée.

M. Warren, un des directeurs du comité anglais, persiste à nier que le mur de Josèphe descendît si bas, et ne reconnaît dans le mur découvert que celui d'Eudocie. On sait en effet que l'impératrice Eudocie fit un mur qui entourait la piscine de Siloé et la plaçait ainsi dans la ville, où elle n'était pas d'abord. (Témoignage d'Antonin vers 570.)

Il est en effet très vraisemblable, on peut dire certain, que le mur découvert est bien le mur d'Eudocie. Mais pourquoi n'aurait-elle pas repris d'anciennes limites qu'on avait dû abandonner dans la restauration romaine d'Ælia Capitolina? M. Warren croit que Josèphe place Siloé en dehors de la ville. (*B. J.* V, IX, 4.) Mais dans l'endroit cité, il s'agirait *tout au plus* de la fontaine de Siloé, fontaine de la Vierge actuelle, non de la piscine de Siloé. D'autres passages de Josèphe, interprétés par le P. Séjourné, mettent Siloé dans la deuxième enceinte de Josèphe. Ce fait est désormais certain, et dès lors, la porte découverte ne peut être que la porte de la Fontaine de Néhémie. Il est permis d'espérer que les fouilles qui se continuent en remontant au nord et qui suivent le mur dans cette direction aboutiront précisément au pied de l'escalier de la cité de David, à la base de la colline orientale. Est-ce pour cela que les partisans du Sion traditionnel leur font un accueil si peu flatteur? M. Birch, au contraire, augure déjà la découverte du tombeau de David et s'écrie avec enthousiasme : « Fouillez, et le *bellum topographicum* va finir :

Hæc certamina tanta
Pulveris exigui jactu compressa quiescunt.

Les fouilles, un moment interrompues par une maladie du courageux et habile explorateur, ont été reprises avec une nouvelle activité. Mais la discrétion m'empêche de mentionner les derniers résultats, la primeur en étant réservée à la *Revue anglaise de Palestine*.

*
* *

Durant le mois de mars, M. Bliss a fait une expédition au pays de Moab. Pour Madeba, il a utilisé, et, grâce aux nouvelles découvertes, complété les plans du P. Séjourné (*Revue biblique*, oct. 1892) ce que personne, ajoute-t-il, n'accueillera plus volontiers que lui. De quelques ruines, le Père avait conclu à un temple : la fouille achevée, M. Bliss y a reconnu une église.

En allant de Mâin au Kérak, M. Bliss a découvert un beau milliaire avec l'inscription :

IMPCAESARLSEPTI
MIVSSEVERVSPIVSPER
TINAXAVGARABICVSA
DIABENICVSPARTHICVS
MAXIMVSPPPONTIFEX
MAXIMVSTRIBVNPOTEST
VIIIIMPXICOSIIIPROCOS
ET
IMPCAESMAURELI
VSANTONVSAUG
PER
MARIVMPERPETVVNLEG
AVGPRPR
XI
IA.

Ces onze milles représenteraient précisément la distance de Mâin, l'ancien Baal Meon.

En allant de Kérak au nord, cette fois en prenant à l'Orient, presque jusqu'au chemin des pèlerins (Derb el Hadj), M. Bliss a découvert une forteresse romaine admirablement conservée, nommée Kasr Behèr. Une inscription latine qui a coûté à l'explorateur plusieurs heures de travail par un vent violent est ainsi lue par le R. P. Germer-Durand d'après l'estampage :

OPTIMISMAXIMISQVE PRINCIPIBVS NOSTRIS CAIOAVRELIO
VALERIO ΔIOCLETIANO PIO FELICIINVICTO AVGUSTOET
MARCOAVRELIOVALERIOMAXIMIANOPIOFELICIINVICTOAVGVSTOET
FLAVIOVALERIOCONSTANTIOETGALERIOVALERIOMAXIMIANO
NOBILISSIMISCAESARIBVS CASTRA ET EORVM MOENIA FOSSAMENTIS
AVRELIVS ASCLEPIATES PRAESESPROVINCIAE ARABIAE
PERFICICVRAVIT.

L'inscription est d'autant plus facile à traduire qu'elle ne comprend pas une seule abréviation. (*Quarterly Statement*, juillet 1895.)

Fr. M.-J. L.

Jérusalem, 5 septembre.

La *Revue* a parlé en juillet 1895 (p. 439) des tombeaux récemment découverts à Bethléem. Le P. Séjourné conjecturait, d'après les mosaïques trouvées au-dessus, qu'ils étaient surmontés d'une église. Cette

hypothèse est pleinement confirmée. M. Hanna Mansour, chef de la municipalité, continuant ses fouilles, vient de trouver (premiers jours de septembre) un cartouche en mosaïques qui contient l'inscription suivante, parfaitement conservée, et qu'il a bien voulu me communiquer immédiatement :

ΑΝΥΞΑΤΕΜΟΙΠΥΛΑϹ
ΔΙΚΑΙΟϹΥΝΗϹΕΙϹΕΛ
ΘΩΝΕΝΑΥΤΑΙϹΕΞΟ
ΜΟΛΟΓΗϹΟΜΑΙΤΩΚΩ
ΑΥΤΗΗΠΥΛΗΤΟΥ ✠
ΚΥΔΙΚΑΙΟΙΕΙϹΕΛΕΥ
ϹΟΝΤΑΙΕΝΑΥΤΗ
ΧΧΑΧΩΧΧ

Ce sont les versets 19 et 20 du Ps. CXVII : ἀνοίξατέ μοι πύλας δικαιοσύνης εἰσελθὼν ἐν αὐταῖς ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ. αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δικαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ.

Aperite mihi portas justitiæ, ingressus in eas confitebor Domino : haec porta Domini, justi intrabunt in eam.

On aura remarqué l'iotacisme du premier mot dans l'inscription.

Le second verset a déjà été reconnu par dom Jean Marta, dans l'inscription de Yaththa (*Rev. bibl.* janv. 1895, p. 66).

La mosaïque de Bethléem est d'ailleurs orientée de manière à se lire en entrant dans l'église et en allant de l'ouest à l'est.

La dernière ligne ne me paraît écrite que pour remplir le cartouche.

On croirait lire des X grecs : en réalité leur position symétrique me fait penser que ce sont simplement des croix, groupées autour des deux lettres symboliques, alpha et oméga.

Cette inscription est intéressante pour attester l'existence de l'église, mais notre curiosité est frustrée, quant aux circonstances historiques.

Fr. M.-J. L.

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1895-1896

(du 15 oct. au 15 juillet).

Theologia dogmatica. De Sacramentis. Feria II^{a}, IV^{a}, V^{a}, et Sabbato, hora 8^{a} ant. m.
A. R. P. A. Azzopardi.

Theologia moralis. De justitia, etc., usque ad finem 2^{æ} 2^{æ}. Feria III^{a} et VI^{a}, hora 8^{a} ant. m.
R. P. C. Corbier.

Jus canonicum. Feria V^{a} et sabbato, hora 10^{a} ant. m.
R. P. C. Corbier.

De locis theologicis. Feria II^{a} et VI^{a}, hora 3 1/4 post m.
R. P. P. M. Séjourné.

Philosophia. Logica et ontologia. Feria II^{a}, III^{a}, IV^{a}, VI^{a}, et Sabbato, hora 6 1/2 ant. m.
A. R. P. A. Azzopardi.

Histoire de l'Église. Mercredi et Samedi à 3 1/4 s.
R. P. C. Corbier.

Exégèse. Genèse, lundi et mardi; Épître aux Galates, vendredi, à 10 h. m.
T. R. P. M. J. Lagrange.

Archéologie de l'A. Testament. Mercredi à 4 1/2 s., par le même.

Géographie de la Terre Sainte. Galilée et Pérée, Mercredi; Topographie de Jérusalem, Samedi, à 10 h. m.
R. P. P. M. Séjourné.

Langue hébraïque. Cours élémentaire, lundi et vendredi à 3 1/4 s.
R. P. A. Jaussen.
Le cours d'exégèse sert de cours supérieur d'hébreu.

Langue syriaque. Cours élémentaire, lundi et vendredi, à 3 1/4 s.
R. P. J. Rhétoré.
Cours supérieur, mercredi et samedi, à 9 h. m., par le même.

Langue arabe. Cours élémentaire, lundi et vendredi, à 8 h. matin.
R. P. E. Doumeth.
Cours supérieur, mercredi et samedi, à 8 h. m., par le même.

Langue arménienne. Lundi et vendredi, à 9 h. m.
R. P. J. Rhétoré.

Langue assyrienne. (Inscriptions cunéiformes), samedi à 4 1/2 s.
R. P. M. J. Lagrange.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.

Excursion de la journée entière, le premier et le troisième jeudi de chaque mois

Voyages :

Ier, Novembre. — Samarie occidentale — Gifneh (Gophna), Tibneh, Kefr-Haris (tombeau de Josué), Mejdel Yaba, Ras el Aïn, Jiljilieh (Gilgal des Goïm), Kh. Tafsah (Tiphsah), Jiljilia (Gilgal d'Ephraïm), Taiyebeh (Ophra), Rimmon (Petra Rimmon) (environ 8 jours).

IIe, Février. — Judée orientale et méridionale — Bethléem, désert de Thékoa; Aïn Djedy (Engaddi), rive occidentale de la Mer Morte, Sebbeh (Masada), Djebel Ousdoum, Tell Maïn (Maon), El Kermel (Carmel), Tell Ziph (Ziph), Beni-Naïm (Caphar Barucha), Hébron (environ 6 jours).

IIIe, après Pâques, — Ramleh, Lydda, Césarée de Palestine, Caïffa, le Mont Carmel, Saint-Jean d'Acre, Tyr, Sidon, Deir el Kamar, Cœlésyrie, Baalbeck, Damas, Batanée, Trachonitide, Hauran, patrie de Job, Jerasch, Ammân, Hesban, Madaba, Mont Nébo, Jourdain, Jérieho (environ 25 jours).

Nota. MM. les ecclésiastiques qui suivront les cours de S. Thomas pourront acquérir le titre de docteur.

La pension est de 150 francs par mois, tout compris, même les frais de monture et pourboires pour les excursions. Les voyages sont à raison de 15 francs par jour, mais la pension est réduite au *prorata* des jours.

Départs de Marseille par les Messageries Maritimes, tous les quinze jours, le jeudi, à partir du 26 septembre 1895.

RECENSIONS

Die Quellen der Apostelgeschichte, von J. Jüngst. — Gotha, Perthes, 1895 ; in-8°, 226 p. — 4 M.

M. Jüngst reprend le problème des sources dans les Actes des Apôtres. Son ouvrage est divisé en trois parties : état de la question avec l'indication de la méthode, discernement des sources dans les diverses parties des Actes, résultats.

Parlant de ses devanciers, il a très bien reconnu que B. Weiss ne se guide guère que d'après les vraisemblances historiques, ce que nous traduirons, d'après l'évolution historique telle qu'il la conçoit. Il est encore plus sévère pour Feine, qui admet une source hiérosolymitaine, judéo-chrétienne, commencée dans le troisième évangile pour se terminer au chapitre XII des Actes (p. 5 et 6). Cependant M. Jüngst croit à la source ébionite de l'Évangile que Weiss et Feine ont déterminée par ces procédés qu'il qualifie dans les Actes de fausse méthode! Manen, qui « représente l'école hollandaise », et Clemen, « qui en dépend », avec ses huit couches de rédaction dans les Actes, sont reconnus pour trop fantaisistes.

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans l'examen détaillé des Actes : il emploie tantôt le critère historique, tantôt les raisons philologiques. D'une manière générale, je crois qu'il n'a pas tenu assez compte de la refonte qu'ont subie les sources. La tradition est assez favorable aux sources écrites, quand il s'agit des Actes, parce qu'on comprend mieux ainsi l'individualité des discours dont l'authenticité est, par là même, garantie; mais elle a toujours considéré les Actes comme une véritable composition littéraire, non comme une mosaïque de fragments, et nous croyons que la critique ne lui donnera pas de démenti. C'est vraiment trop rabaisser le rôle du « rédacteur » que de le faire intervenir pour nous dire qu'Haceldama signifie Endroit de sang (I, 19); pour insérer : « Juifs habitants » (II, 5), « Juifs et prosélytes » (II, 11), « pleins de l'Esprit saint et de sagesse » (VI, 3), etc.

Nous transcrivons le résultat auquel l'auteur est arrivé.

Les Actes des Apôtres sont composés essentiellement de deux sources, dont l'une (A), comprenant aussi les « *Wirstücke* » (morceaux où l'auteur parle à la première personne du pluriel), s'étend dans tout le livre et a subi dans la seconde partie (chap. XIII à XXVIII) une foule d'ajoutés de la part du rédacteur.

Dans la première partie, le Rédacteur (R) l'a fondue avec une seconde source (B), identique avec la source dite ébionite de l'Évangile, en y introduisant des déplacements chronologiques considérables.

La nouveauté de ce système est d'admettre que l'auteur des *Wirstücke* a aussi composé la plus grande partie des premiers chapitres, ce qui est l'antipode du système Feine-Weiss. Il n'y a plus davantage une histoire de Pierre, et une histoire de Paul, comme aux beaux jours de l'école de Tubingue. On remarque combien cette position est favorable à la tradition qui fait de Luc l'auteur des Actes. D'après Jüngst, l'auteur de A est un missionnaire, qui prêche surtout le repentir dont les Juifs ont besoin comme les Gentils; les promesses faites aux Juifs ne s'appliquent qu'à ceux qui croient en Jésus, que les chefs du peuple ont méconnu et livré à la mort, etc. En un mot, c'est

un christianisme tel que la prédication de Paul pouvait le créer dans les communautés ethnico-chrétiennes en union avec la tradition orale du Seigneur. Nous sommes obligés de faire des réserves sur certains traits; mais, d'une manière générale, qui ne reconnaîtrait Luc le « cher médecin »? (Col. IV, 14.) Et c'est en effet la conclusion de M. Jüngst, comme l'hypothèse la plus simple et la plus naturelle (p. 201) pour l'auteur de A.

La source B serait l'antipode de la source A, supérieure en valeur littéraire, inférieure en valeur historique. On prétend en effet qu'elle raconte d'une manière plus animée, mais elle est tout entière dans le miracle, elle serait judéo-chrétienne. L'exemple le plus frappant pour Jüngst de cette dualité de sources est le procès, le discours et la mort de saint Étienne. D'après A, Étienne est accusé de parler contre le Temple, il se défend en montrant que le culte n'a pas toujours été attaché à un lieu déterminé, il tombe victime d'un jugement légal du sanhédrin. D'après B, il est accusé de blasphémer contre Moïse, sa défense est plutôt une attaque contre les Juifs qui n'ont jamais su reconnaître les envoyés de Dieu, il succombe sous les coups d'une foule irritée (1).

C'est très ingénieux; mais il en résulte que l'attaque ardente « contre les Juifs *en général* » (p. 75) appartient à la source judéo-chrétienne. On est très étonné aussi de trouver, dans cette source judéo-chrétienne, l'épisode du centurion Cornélius. Nous ne répugnons pas à reconnaître la trace de documents écrits dans les quinze premiers chapitres; mais la distinction proposée nous paraît encore une fois manquer de base.

Le rédacteur qui aurait fondu en un seul ouvrage deux documents d'un esprit aussi opposé avait pour but de faire prévaloir l'idée universelle du christianisme, considéré cependant comme le véritable héritier de la loi. Il aurait écrit sous Trajan, ou au commencement du règne d'Hadrien, entre 110 et 125, peut-être en Grèce ou en Asie Mineure.

L'ouvrage de M. Jüngst se termine par un tableau des passages propres à chaque auteur, d'après son analyse. Il faut le féliciter d'avoir exposé ses résultats avec cette clarté qui en facilitera l'étude. Il serait intéressant de le suivre pied à pied dans l'exposé de ses motifs. Un grand nombre d'observations justes ou seulement ingénieuses, une préoccupation attentive des travaux précédents, une critique souvent modérée, une perception remarquable des difficultés du sujet, sont quelques-unes des qualités d'un ouvrage dont nous ne pouvons cependant accepter les conclusions, car nous tenons fermement pour la composition par saint Luc, sans refuser l'examen du problème des sources.

Jérusalem.

Fr. M. J. L.

Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien, von Dr P. Dausch. — Un vol. in-8°, 58 p. Herder, Fribourg en Brisgau. 1894.

L'auteur a déjà fait paraître un volume sur l'inspiration. Le but de M. Dausch est de préciser l'opinion de Clément que les deux grandes écoles de Zahn et de Harnack entendent diversement. Il pense que l'orthodoxie catholique n'a pas d'intérêt à embrasser la thèse du protestantisme conservateur qui attribue au savant Alexandrin un canon déterminé. Le R. P. Cornely et M. Loisy inclinaient de ce côté. Le P. Cornely ne craignait pas d'affirmer que si Clément cite des livres non canoniques « on peut reconnaître sans aucun doute, à la manière dont il les cite, qu'il ne les

(1) Part de A dans le discours, chap. VII, versets : 1-21, 29-34, 44-50. Part de B : 22-28, 35-43, 51-58 A.

avait pas dans son canon » (*Introd. gener.* p. 177, note). M. Dausch pense que Clément les met formellement sur le même rang que les autres, qu'il ne connaissait de canon ni comme catalogue des livres du Nouveau Testament, ni comme collection réelle de ces livres, et qu'il ne possédait même pas les principes du canon. On voit l'intérêt de la thèse. C'est une réaction contre une opinion courante inexacte, mais réaction qui nous paraît exagérée, car elle se place non pas entre Zahn et Harnack, mais au delà de l'école critique qui reconnaît du moins chez Clément, quoique à un degré moindre que chez Tertullien ou saint Irénée, les principes du canon.

Si, en effet, par principes du canon, on entend le principe objectif, la raison essentielle pour laquelle les livres saints ont une place à part et une autorité sans appel, Clément possède assurément ce principe, puisqu'il considère les livres saints comme l'ouvrage de Dieu : « Oui, c'est Dieu lui-même qui a proclamé les Écritures par son fils, » et peu après : « Il y a donc lieu de croire ce qui est proclamé et prononcé soit par l'Ancien, soit par le Nouveau Testament. » (*Strom.* V, 13, 85). Je ne sais pourquoi Dausch restreint la portée de ce texte qui s'applique au Nouveau Testament comme Écriture divine.

Si on nomme principes du canon les motifs historiques qui faisaient classer un livre dans cette catégorie « d'écrits vraiment sacrés qui rendent sacrés et divins, ces ouvrages inspirés composés de lettres et de syllabes sacrées » (*Protr.* 9, 87), le motif principal de Tertullien et de saint Irénée était assurément la tradition et, autant que possible, la composition apostolique. M. Dausch ne reconnaît pas ce dernier motif en général, et refuse en particulier de le retrouver dans la pensée de Clément. Sans discuter ici les textes, nous demanderons alors comment il se fait que tous les livres que Clément semble citer comme livres régulateurs sont attribués par lui à des apôtres? pourquoi nomme-t-il Clément Romain apôtre, Barnabé apôtre? d'où vient que l'Ancien Testament et le Nouveau Testament sont pour lui « les prophètes et les apôtres »?

Hermas, il est vrai, ne reçoit pas ce titre, mais, le plus souvent Clément allègue directement la *vertu* qui parlait à Hermas, de sorte qu'on peut croire qu'il se guidait ici par un autre motif, celui d'une révélation qu'il croyait véritable. D'ailleurs Hermas ne pouvait-il pas lui paraître mériter le nom d'apôtre aussi bien que Clément Romain? Enfin, lorsque Clément emploie, sans la citer, la doctrine des apôtres, il en donne pour raison que « nous devons observer cela et tout ce qui nous est recommandé dans les lectures des livres. » (*Paed.* 3, 12, 89). N'est-ce pas là encore un des motifs historiques de canonicité?

M. Dausch cherche à affaiblir ces graves raisons en insistant sur l'esprit éclectique de Clément. N'a-t-il pas attribué l'inspiration même aux païens? ne parle-t-il pas des prophètes égyptiens? ne va-t-il pas jusqu'à donner à ses propres écrits le qualificatif solennel d'Écriture? Sur ce dernier point, il m'a été impossible de voir à quoi M. Dausch fait allusion en citant *Strom.* VI, 3, 32 et 15, 131. Je vois bien au contraire que dans le premier chapitre des *Stromates,* Clément établit entre ses propres écrits et ceux des Grecs, comparés à l'Écriture, une différence essentielle. Il ne faut pas oublier d'ailleurs, que s'il glorifie la philosophie des Grecs comme pédagogie vers le Christ, il attribue à des emprunts faits à la révélation le meilleur de leur bagage. Quant aux prophètes égyptiens, je crois que Clément fait allusion à une catégorie de prêtres mentionnée dans le texte grec du décret de Rosette : c'est un titre officiel plutôt qu'une allusion à des communications divines.

Du moins cette épithète solennelle d'Écriture serait-elle attribuée à Clément Romain, à Barnabé et à l'Apocalypse de Pierre? Je ne discute pas le dernier point qui

est douteux pour M. Dausch lui-même (il s'agit du texte : *Ecl. proph.* 41), mais je crois pouvoir nier les deux autres cas.

Si Clément nous dit à propos de l'Épître de Clément (*Strom.* IV, 17, 107) : « L'Écriture dit quelque part », il ne s'agit pas ici du texte de Clément, mais d'une citation des Proverbes (XX, 27) qui se trouve dans la première aux Corinthiens, et dès lors la preuve de M. Dausch se retourne contre lui, car n'est-il pas significatif que Clément d'Alexandrie qui dit ordinairement : *Clément dans l'épître..., selon Clément...*, ne se serve du mot d'Écriture que lorsque son homonyme a cité les Proverbes? J'en dis autant de la *Didachè* (*Strom.* I, 20, 100). Ce que Clément cite comme Écriture, c'est Jean X, 8 et VII, 18, afin de prouver que celui qui s'approprie les idées d'autrui est un voleur. Sa thèse prouvée, il ajoute comme une vague confirmation : « Il dit donc : mon fils, ne sois pas menteur, car le mensonge conduit au vol », passage de la *Didachè*, cité d'une manière très solennelle, à peu près équivalente au terme d'Écriture, Φησὶ γοῦν, mais enfin qui n'est pas ce terme même (1).

Aussi, lorsqu'il s'agit des principes, nous croyons exagérée la troisième thèse de Dausch : « Clément ne connaît ni théoriquement ni pratiquement de collection de la littérature ecclésiastique chrétienne, et cela soit qu'il s'agisse d'une collection visible, soit qu'il s'agisse d'une clôture idéale » (2).

Le dernier mot nous paraît de trop. Le concept d'Écriture sainte est très arrêté chez Clément, l'inspiration comprend les syllabes, et tout cela, comme Dausch l'accorde, s'applique au Nouveau Testament. Voilà la ligne de démarcation idéale. Mais où était la limite visible? C'est ici que Dausch reprend tous ses avantages contre l'opinion courante. Il ne craint pas d'affirmer que plusieurs livres non canoniques « étaient sans aucun doute en plus haute considération (*Ansehen*) au temps de Clément que plusieurs de ceux qui ont été reconnus plus tard dans l'Église catholique, par exemple, la seconde épître de Pierre » (p. 34). C'est un fait qu'il est difficile de nier, et l'auteur le confirme en montrant que les textes d'Eusèbe et de Photius, qui prétendent que Clément a commenté dans ses hypotyposes les épîtres catholiques, même celles qu'Eusèbe considérait comme controversées, ne peuvent prévaloir contre leur absence dans le fragment latin des hypotyposes qui ne contient ni l'épître de saint Jacques, ni la 2e de saint Pierre, ni la 3e de saint Jean.

Dausch a d'ailleurs bien montré, et Jülicher est du même avis dans son introduction récemment parue, que le génie de Clément est trop éclectique pour représenter son Église. Il est peut-être imprudent de considérer Clément « comme un témoin insigne de l'Église d'Alexandrie » (Cornely, p. 176). N'engageons pas l'Église d'Alexandrie dans les errements de ce grand syncrétiste. Clément était cependant homme d'Église, et il serait intéressant de constater dans ses écrits la part de la tradition. Nous le voyons considérer à peu près comme écriture tout ce qu'il attribue à un apôtre, par exemple la Prédication et l'Apocalypse de Pierre, la lettre de Barnabé et celle de Clément Romain, et cependant il ne commente ni la Prédication, ni Clément Romain, et il critique Barnabé. Qu'en conclure, si ce n'est que l'usage ecclésiastique l'empêchait de mettre ces ouvrages absolument sur le même rang que l'Écriture, comme il l'aurait fait en poussant jusqu'au bout le principe de l'origine apostolique?

Une étude très approfondie sur Origène donnerait peut-être de la lumière là-dessus,

(1) Nous prions ceux qui trouveront notre opinion paradoxale de lire Clément depuis le chapitre XVII, et de remarquer que le passage de la *Didaché* n'a aucun rapport avec le vol littéraire.

(2) Phrase à peu près intraduisible en français : « Eine sichtbare oder auch nur ideell geschlossene Sammlung dieser christlich-kirchlichen Literatur kennt Clemens weder theoretisch noch praktisch » (p. 57).

et comme M. Dausch offre de poursuivre ses recherches si elles sont goûtées du public, nous ne pouvons que lui exprimer nos vifs désirs qu'il les continue en effet dans le même esprit critique, avec la même précision, convaincus que nous sommes que le catholicisme n'a aucun intérêt à se renfermer dans quelques thèses surannées qui ne sont importantes que pour le protestantisme conservateur.

M. J. LAGRANGE.

Jérusalem.

Lexicon Syriacum, par BROCKELMANN, préface de Th. NÖLDEKE. — Édimbourg, Clark, 1894.

Ce lexique syriaque-latin forme un volume in-4° de 512 pages, dont 404 pour le lexique syriaque seulement et le reste pour des appendices qui sont : 1° un index latin-syriaque, 2° un index analytique, 3° un supplément pour additions et corrections, 4° un index des abréviations employées dans le livre. En tête de l'ouvrage se trouve une préface importante de Nœldeke.

Comme la *Revue* l'a dit déjà : « M. Brockelmann a consciencieusement et savamment rempli son but ». Il a fait son ouvrage d'après les principes que Nœldeke conçoit lui-même pour un bon lexique syriaque; c'est déjà une excellente garantie pour la valeur de son travail. Il a su concentrer une infinité de notions en peu d'espace et pour cela il a écarté les dérivés réguliers que chacun peut former; il ne charge pas le livre d'exemples pour les différentes acceptions des mots, mais se contente d'indiquer par des renvois les auteurs où ces acceptions se trouvent.

L'imparfait des verbes en Pé'al est indiqué par les voyelles A. O. E., etc., dans les cas douteux; malheureusement cela n'a pas été fait pour tous les cas.

Les différences entre le syriaque oriental et le syriaque occidental sont montrées dans la plupart des cas.

Les mots syriaques d'origine incertaine sont comparés avec les langues étrangères qui ont pu fournir cette origine et l'assyrien a été très heureusement mis à contribution dans des cas où lui seul pouvait éclairer la question. Les dialectes néo-araméens ont été aussi consultés parfois; il y a là en effet une mine riche, mais trop inexplorée.

En résumé, on peut dire du *Lexicon Syriacum* que, s'il n'est pas encore complet pour l'étude du syriaque, il est du moins bien fourni, bien ordonné et sûr et qu'il sera d'une très grande utilité pour les aramaïsants.

Au sujet de l'index latin-syriaque qui fait suite au lexique, Nœldeke dit *qu'il lui a été très agréable* de voir ce travail qui manquait en syriaque. Tous les aramaïsants éprouveront le même plaisir. Cet index donne le mot latin avec sa signification en syriaque, et toutes les fois que ce mot latin a plusieurs correspondants dans la langue syriaque, ils sont indiqués avec la page du lexique et l'endroit où ils se trouvent. Les quatre-vingt-deux pages à trois colonnes que comprend cet index montrent son développement.

L'index analytique qui n'a que deux pages comprend 173 mots dont, à première vue, la racine n'est pas facile à saisir et cette racine est indiquée à côté. C'est une liste précieuse pour ceux qui sont encore inexpérimentés, mais il me semble que ces mots seraient mieux dans le corps du dictionnaire à leur place orthographique avec renvoi à la racine.

L'appendice des *Addenda et corrigenda* est gros de vingt-deux pages; c'est un beau témoignage de la conscience de l'auteur, mais cela compliquera un peu l'usage du

lexique si commode du reste à manipuler. Ce sont là des matériaux tout prêts pour une seconde édition plus complète. Espérons que cette édition nous apportera aussi un index des noms propres, comme notre *Revue* en a déjà exprimé le vœu.

Remercions enfin M. Brockelmann de nous avoir livré son précieux travail dans un volume de forme commode très nettement imprimé sur un papier solide et bien lisse, qualités matérielles où les yeux et la patience des studieux trouveront leur avantage.

J. Rhétoré.

Jérusalem.

Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, eine dogmengeschichtliche Untersuchung von E. von der Goltz. — Un vol. in-8°, X-206 pp. Leipzig, Hiurichs, 1894. — Prix 7,50 M.

Le mémoire que nous signalons a paru dans la collection des *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack; c'est dire qu'il se rattache aux études très indépendantes, très objectives, très émancipées des préjugés de ce protestantisme conservateur dont parle plus haut le R. P. Lagrange, auxquelles l'école de Harnack nous a habitués; et c'est dire aussi que l'enseignement catholique peut avoir d'excellentes observations à y recueillir. M. de Goltz expose dans une première partie les idées théologiques de saint Ignace (p. 11-98), et dans sa seconde partie les sources de cette théologie (p. 99-177). — Comme sources, M. de Goltz tient pour assurée la dépendance d'Ignace à l'égard des grandes épîtres paulines, Corinthiens, Romains, Galates, Philippiens, Thessaloniciens; mais il tient pour non établie la dépendance à l'égard des *Épîtres pastorales,* comme aussi à l'égard des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, affirmation difficile (croyons-nous) à justifier rigoureusement. Semblablement M. de Goltz veut que saint Ignace n'ait pas connu le quatrième évangile, encore qu'il croie fermement que le quatrième évangile existait au moment où Ignace écrivit. L'argumentation de l'auteur est ingénieuse; elle va à établir que, si saint Ignace n'a pas eu en main le quatrième évangile, du moins il a été en contact avec un cercle où le langage et la pensée « johannines » étaient vivantes assez pour qu'il ait pu en subir l'influence. On en vient ainsi à conjecturer l'existence d'une « Kleinasiatische Tradition », d'une expression du christianisme localisée en Asie Mineure, et dont la trace littéraire apparaît dans l'épître aux Éphésiens, dans les Pastorales, dans la *Prima Petri*, dans la portion chrétienne de l'Apocalypse (?), jusqu'à ce qu'elle trouve sa forme classique dans le quatrième évangile et dans les épîtres johannines. Et c'est assurément un effort intéressant pour résoudre la question de l'origine de la littérature johannine, dont Harnack dit dans sa *Dogmengeschichte* qu'elle est la plus étrange énigme que nous offre l'histoire primitive du christianisme. Mais à combien d'objections ne prête pas cette localisation de textes et de doctrines? Et toute cette concentration à Éphèse, pour expliquer la doctrine de l'évêque d'Antioche? — Dans la première partie de son mémoire, M. de Goltz expose cette doctrine même : foi en Dieu et au Christ, salut, eschatologie, vie chrétienne, le Christ et les communautés. Ce dernier titre (p. 59-86) nous vaut un chapitre excellent sur l'*Ecclésiologie* d'Ignace. Car Ignace n'est pas seulement un hiérarchiste préoccupé de l'ordre à maintenir dans l'Église par la soumission aux pouvoirs cléricaux; mais ce hiérarchisme est l'application de la conception qu'a saint Ignace des rapports du Christ et de l'Église. L'unité de l'Église suit l'union de l'Église au Christ et du Christ à Dieu : la καθολικὴ ἐκκλησία est le corps du Christ. Cette théologie explique et renforce l'épiscopalisme ignatien. Seulement cette théologie elle-même n'est pas proprement ignatienne : la conception de

« l'Église de Dieu » opposée au « peuple de Dieu » est une conception que l'on retrouve bien avant Ignace, et M. de Goltz nous devait de le mieux marquer. — Avons-nous besoin d'ajouter que pour M. de Goltz l'authenticité des épîtres ignatiennes ne fait pas question? Quant à la date du martyre, c'est vers l'an 110 qu'il incline à la placer.

P. Batiffol.

Paris.

Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au quatrième siècle, *étude sur la Peregrinatio Silviae*, par le R. P. dom Fernand Cabrol, prieur de Solesmes. — Paris, Oudin, 1895. Un vol. in-8°, de VIII-208 pp. et deux planches.

L'étude que vient de publier l'éminent prieur de Solesmes est une étude soignée, abondante en observations érudites et neuves, sur la topographie de Jérusalem et sur la liturgie hiérosolymite. Il est dommage que l'auteur n'ait pas donné une édition du texte latin de la *Peregrinatio Silviae*, et même une traduction française, pour mettre ce document plus à la portée des liturgistes et du public : l'édition romaine *princeps* est malaisée à trouver et d'une valeur discutable. Il faudrait qu'un philologue de profession nous donnât une édition définitive du texte. La présente étude en formerait assurément le meilleur commentaire. Il faut en louer la solide et copieuse information, la méthode prudente, le soin du détail liturgique. L'étude faite par dom Cabrol de la *Peregrinatio* comparée aux catéchèses cyrillines est tout particulièrement excellente.

Sur la topographie des lieux de la Passion et de la Résurrection, l'auteur, ce nous semble, a très judicieusement distingué trois sanctuaires : *a*, l'*Anastasis*, c'est le Saint-Sépulcre — *b*, le sanctuaire de la Croix, où se conserve la relique, — *c*, le *Martyrium*, dans le lieu même du crucifiement. Le sanctuaire de la Croix et l'*Anastasis* étaient des constructions fort restreintes : le *Martyrium*, au contraire, était une grande église, celle où l'on se réunissait le dimanche. Ces édifices *a b c* étaient entourés d'un vaste paradis ou cour entourée de portiques, qui portait le nom de *Basilique* (1). La description de Silvia, analysée comme elle l'est par dom Cabrol, débrouille le chaos de la description d'Eusèbe. Dom Cabrol n'a pas connu le petit livre de M. Couret, qui a pour titre : *Les légendes du Saint-Sépulcre* (Paris, 1894), et où cet érudit écrivain a soutenu le même système (p. 11-13) de trois édifices enfermés dans un quadrilatère à portiques : « Depuis la découverte du pèlerinage de sainte Sylvie, écrivait-il, on ne peut plus douter que la *Basilique de Constantin*, contrairement à l'opinion de M. de Vogüé, ne se composât de trois sanctuaires distincts. » M. Couret avait éclairé la description de Silvia par quelques textes plus récents. Il se réfère aux *Annales* d'Eutychius (dixième siècle), éd. Migne, col. 1083 du tome CXI de la *P. G.* : *Chorawazaihus... diruit ecclesias Constantini, Cranii et Sepulcri, in Cranium et Sepulcrum iniecto igne...* M. Couret cite également la lettre d'Antiochus, moine de Saint-Sabas, à Eustathe, abbé du monastère d'Attalina (septième siècle), où il est question du patriarche Modeste, qui, dit-il, ἀνήγειρε καὶ τοὺς ἐμπρησθέντας σεβασμίους ναούς, savoir τό τε ἅγιον κρανίον, καὶ τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν, καὶ τὸν σεπτὸν οἶκον τοῦ τιμίου σταυροῦ, et il ajoute incontinent καὶ τὴν μητέρα τῶν ἐκκλησιῶν, c'est-à-dire l'église de Bethléhem, καὶ τὴν ἁγίαν ἀνάληψιν, c'est-à-dire l'église du mont des Oliviers, καὶ τοὺς λοιπούς σεβασμίους οἴκους (*P. G.*, t. LXXXIX, col. 1428). Théophane (neuvième siècle) parle, lui aussi, de trois sanctuaires (*P. G.*,

(1) Page 10, l'article *Basilika* de l'encyclopédie de Kraus, doit être complété par Kirsch, *Die christlichen Cultusgebäude in Alterthum* (Cologne, 1893).

t. CVIII, col. 112), en conformité avec Eutychius et Antiochus : Hélène, dit-il, donna l'ordre de construire des églises ἔν τε τῷ ἁγίῳ μνήματι καὶ ἐν τῷ κρανίῳ, καὶ ἐπ' ὀνόματι τοῦ ἑαυτῆς υἱοῦ ἔνθα εὑρέθη τὸ ζωοποιὸν ξύλον, καὶ ἐν Βεθλεέμ, καὶ ἐν τῷ ὄρει τῶν ἐλαιῶν. Ces textes méritaient d'être rappelés, et nous les rappelons pour mémoire.

Page 26, dom Cabrol assure qu'Eusèbe parle « de l'hémicycle ou lieu de l'invention de la Croix ». Il nous semble que l'expression de dom Cabrol est obscure : il n'est pas question de l'invention de la croix dans Eusèbe ; quant à l'hémicycle, nous aurions quelque difficulté à le reconnaître dans l'ἡμισφαίριον dont parle Eusèbe (*Vit. Const.* III, 38).

Page 36, dom Cabrol parle des vigiles. « On sait, écrit-il, que cette pratique de diviser le jour et la nuit par diverses prières est très ancienne, les Juifs longtemps avant Jésus-Christ en avaient l'usage ; elle faisait partie du culte des Synagogues. » Et je vois l'auteur se référer à Vitringa. Sur quoi, je me rappelle l'observation que fait quelque part Lightfoot (*Philippians*, p. 207) sur Vitringa : « *The opinions of Vitringa must be received with caution, as his tendency to press the resemblance between the government of the Jewish synagogue and the Christian Church is strong* ». Dom Cabrol a peut-être eu sur ce point la pensée de marquer en quelle mesure il se sépare de moi (*Histoire du bréviaire romain*, p. 4). Sur le fait de l'influence juive sur la liturgie chrétienne, délibérément je crois devoir être très réservé. « Aucun livre de prières n'est connu chez les Juifs antérieurement à la fin du huitième siècle de notre ère », m'écrivait M. Neubauer ; « et les données de la Mishnah et plus tard du Talmud sont très vagues : il est seulement certain que les psaumes formaient la base de l'eucologie... Point de vigile nocturne le jour du sabbat : mais on allume les lampes à l'heure du coucher du soleil et on fait une prière, la même pour toutes les fêtes, y compris le jour du grand jeûne ou du pardon. Les plus fervents seuls veillent toute la nuit. » La connaissance des usages eucologiques chrétiens « pourra éclairer beaucoup de points douteux dans le Talmud concernant l'eucologie juive ; mais non vice versa ». D'une façon générale, la conception historique qui fait de l'Église une synagogue transformée est une conception tubingienne abandonnée. Il vaudrait mieux y renoncer.

Page 38, dom Cabrol assure qu'à Jérusalem « les moines et les vierges étaient dès le quatrième siècle attachés au service des grandes basiliques ». Il ne nous paraît pas que l'auteur appuie son dire sur aucun texte. Sozomène (VIII, 17) rapporte que Rufin, le frère de sainte Silvia, avait construit *ad Quercum* une basilique en l'honneur des apôtres Pierre et Paul, l'*Apostoleion* : πλησίον δὲ μοναχοὺς συνῴκησεν οἳ τῆς ἐκκλησίας τὸν κλῆρον ἐπλήρουν. Est-ce dans ce sens que « moines et vierges sont attachés au service des grandes basiliques » ? Non, évidemment, et il y a un anachronisme dans l'assertion de dom Cabrol.

P. Batiffol.

Paris.

Geschichte des Alten Testaments mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft, Von Dr Aemilian Schöpfer, Professor in Brinen. — Brinen. Katholisch-politischen Verein, 1894. 1 vol. 544 p. in-8°.

L'analyse de cet ouvrage présente un intérêt tout particulier à cause de l'étonnante critique qui en a été faite par le Dr Kaulen.

L'ouvrage, destiné aux étudiants en théologie, a pour but de les aider à comprendre l'Ancien Testament. Il renferme sous une forme concise, très méthodique et très claire, tout ce qui peut contribuer à cette fin. L'histoire du peuple de Dieu y est

exposée systématiquement, dans l'ordre chronologique, au point de vue spécial de montrer l'action divine qui par des révélations successives préparait l'humanité à la Rédemption par Jésus-Christ ». Le caractère typique des faits, par exemple l'histoire de Melchisédech, de Sara et d'Agar, est amplement expliqué quand il y a lieu. Une place importante est accordée, comme l'indique le titre, aux points de contact entre la Bible et la science; par science l'auteur entend non seulement les sciences naturelles, mais l'histoire profane, spécialement l'assyriologie et l'égyptologie. L'auteur excelle à exposer clairement l'état de la question : il fait valoir les arguments pour et contre et indique les ouvrages où la question est traitée plus amplement.

Au sujet de la création, après un court exposé de principes, l'auteur donne d'abord « les résultats de la science », puis il leur compare le récit biblique de la création, et après l'examen des diverses interprétations littérale, idéale, concordiste, il conclut à un concordisme mitigé (à peu près semblable à celui que défend M. Vigouroux). Dans l'exposé des « résultats acquis à la science » l'auteur dit que le soleil existait avant la terre : il eût été bon d'ajouter que de grands savants, tels que M. Faye, sont d'un avis contraire. Avant le « premier » jour de Moïse, la terre était déjà formée et revêtue d'une croûte solide; la lumière créée le premier jour est celle du soleil qui alors n'était peut-être encore qu'à l'état de formation; le premier jour et la succession de la lumière et des ténèbres fut constituée par la rotation de la terre sur elle-même. L'auteur aurait bien fait de mentionner une autre explication d'après laquelle, au premier jour, tout l'univers, y compris ce qui plus tard devint la terre aurait été à l'éclat de nébuleuse (*terra erat inanis et vacua*); la terre elle-même n'aurait été formée que le troisième jour.

L'emplacement du Paradis est fixé en Arménie. Le transformisme, que quelques catholiques, à la suite de Mivart, voudraient aussi appliquer à la formation du corps humain, est déclaré « incompatible avec le récit biblique et les autres données de la révélation ». L'auteur a tiré des documents cunéiformes sur la création et le déluge tout le parti qu'il est possible d'en tirer, et il fait remarquer que la critique moderne qui distingue dans le Pentateuque une source jahviste et une source élohiste, devrait, pour être conséquente avec elle-même, admettre la même distinction dans la légende chaldéenne. Le déluge n'a pas été universel pour toute la terre, l'opinion qui le restreint même à une partie de l'humanité est déclarée libre au point de vue exégétique et dogmatique. La confusion des langues n'a eu lieu que pour la partie de l'humanité réunie à Sennaar; elle a eu pour cause une intervention miraculeuse de Dieu, dont le mode spécial nous est inconnu. Les dates du déluge et de la création doivent être fixées beaucoup plus tôt que ne l'admettait jusqu'à présent la tradition chrétienne. La création de l'homme remonte à 7000 avant J.-C. au plus tard. Le déluge a précédé J.-C. de plus de 5000 ans. Il n'existe pas de chronologie biblique.

Une longue étude est consacrée aux théories critiques de Wellhausen sur l'origine du Pentateuque, car il est indispensable pour les jeunes théologiens d'être informés de la méthode et des résultats de cette critique, « puisqu'il ne s'agit de rien moins que d'un bouleversement total de tout l'A. T., tant au point de vue de l'histoire religieuse que de l'histoire littéraire et profane ». A plusieurs reprises l'auteur revient sur ces théories; mais c'est surtout à propos de la loi de Moïse qu'il les expose avec beaucoup de détails et en fait un examen approfondi. Voici sa conclusion : « La critique moderne n'est pas en état de démontrer scientifiquement que Moïse n'est pas l'auteur de la Loi. D'autre part une tradition de 2000 ans et une foule d'autres arguments historiques plaident en faveur de l'origine mosaïque. C'est donc répondre aux justes exigences d'une science solide que de maintenir, aujourd'hui comme dans le passé, que

Moïse, le littérateur et le chef d'Israël, a été aussi son législateur ». Toutefois, il se trouve dans le Pentateuque des additions postérieures à Moïse, tel est évidemment le récit de sa mort et probablement toute la fin du Deutéronome depuis XXXI, 24. De même a-t-on ajouté par-ci par-là des gloses destinées à compléter et à expliquer le texte. Le texte lui-même a dû souffrir beaucoup. Pendant et après l'exil on chercha à le rétablir. Que si on veut donner à ce travail de revision le nom de rédaction, il n'y a pas lieu de se disputer sur le mot. Peut-être aussi un écrivain inspiré, Esdras p. ex., a-t-il pu faire des additions et des remaniements qu'exigeaient le mauvais état du texte et les besoins de son temps. Mais il est difficile de les déterminer avec certitude.

L'auteur examine avec le même soin, bien que brièvement, les questions littéraires relatives à tous les autres livres de la Bible, dont il donne parfois une analyse très étendue. Il les résout toujours en conformité avec l'enseignement commun d'aujourd'hui. C'est ainsi qu'il admet l'unité et l'authenticité de tout Isaïe et de Daniel. Au sujet de l'Écclésiaste, il semble donner la préférence à l'opinion qui en nie l'origine salomonienne (1).

A notre avis l'histoire de l'A. T. du Dr Schöpfer remplacerait avantageusement dans nos séminaires les manuels d'introduction qui y sont en usage. Tout ce qu'il y a d'important dans ces introductions s'y trouve, mais sous la forme vivante de l'histoire et dégagé de l'aridité que présente cette érudition pure, au-dessus de la portée des débutants, et qui engendre souvent de la répugnance pour l'Écriture elle-même. Étant donné l'impossibilité, faute de temps, d'expliquer tous les livres de la Bible dans nos séminaires, n'est-il pas indispensable de faire connaître au moins l'ensemble et l'ordonnance générale de l'A. T.? Et n'est-il pas plus utile de placer les questions étudiées dans les introductions : l'analyse de chaque livre et les problèmes littéraires qui s'y rattachent, dans le milieu historique qui a vu naître ces livres? L'étude en serait plus facile, plus attrayante et plus fructueuse.

L'histoire de l'A. T. du Dr Schöpfer nous paraît être un excellent manuel qui renseigne très bien sur l'état actuel de l'enseignement catholique sur toutes les questions importantes concernant l'A. T.

J.-B. Pelt.

Metz.

(1) Si l'auteur avait connu les travaux de M. Van Hoonacker et du P. Lagrange (*Revue biblique* 1894, p. 561), sur l'antériorité de Néhémie à Esdras, il se serait tiré plus facilement des difficultés chronologiques qu'il déclare insolubles.

BULLETIN

Le Dictionnaire de la Bible de M. Vigouroux. — L'entreprise considérable et si méritoire qui consistait à donner aux catholiques un dictionnaire comparable au *Dictionary of the Bible* anglican de Smith, entreprise dont l'exécution a été confiée par des éditeurs hardis et intelligents à notre vénéré maître M. Vigouroux, vient d'atteindre le développement de son premier volume (lettres *A* et *B*). Nombre des rédacteurs de notre *Revue biblique internationale* ayant collaboré à la composition du *Dictionnaire*, nous sommes en délicate situation pour louer ce que ce beau volume renferme d'excellent. Il importe peu que sur plus d'un point nous soyons disposés à poser autrement les questions, et en ce qui concerne des questions librement controversées, à incliner vers des solutions quelque peu différentes. Le *Dictionnaire* et la *Revue* poursuivent parallèlement une même œuvre : des « revuistes » sont plutôt des éclaireurs, qui vont en avant, surveillent les entours, préparent la marche du corps d'armée, à leurs risques et périls, et comptent sur le corps d'armée pour assurer leur sécurité. C'est ainsi que les catholiques d'Allemagne, non contents du *Kirchenlexicon* de Kaulen, songent en ce moment à créer une sorte de périodique biblique en émulation du nôtre. Félicitons-nous de ces émulations scientifiques : *Quicquid quesieris tecum scire conabor* est un mot de saint Jérôme loué par saint Thomas et que toutes les publications catholiques devraient pouvoir prendre pour devise ! Félicitons-nous plus encore du succès obtenu par le *Dictionnaire de la Bible*. De divers côtés, en Allemagne notamment, et l'article du *Literarischer Anzeiger* signalé ici même (*Revue bibl.* 1895, p. 467) en est une preuve, on parle quelquefois de l'exégèse catholique pratiquée en France comme d'une école de critique aventureuse : il est certain que peu de gens sensés parmi nous consentiraient à défendre la Bible avec la tactique de Kaulen : pour le reste, une œuvre comme celle du *Dictionnaire de la Bible* est la meilleure justification de la méthode des catholiques français. Et, d'autre part, parmi nous mêmes, on voit des catholiques, qui sont par ailleurs des catholiques improductifs, gémir de ce que la science catholique manque de bras !

« Aujourd'hui il est de notoriété publique, *et nous ne craignons pas d'être contredits sur ce point*, que presque tout le travail scientifique qui a pour objet l'Écriture Sainte et l'histoire ecclésiastique est fait par nos adversaires rationalistes ou protestants, principalement en Allemagne. » Nous lisions ces lignes acariâtres dans le prospectus d'une œuvre catholique excellente, et, ce qu'il y a de plus piquant, c'est que celui qui les citait (*Revue du clergé français*, 1er août 1895, p. 437) en les faisant un peu étourdiment siennes, était un des plus solides collaborateurs du *Dictionnaire de la Bible* : il avait oublié, ce faisant, qu'il se contredisait lui-même ! La vérité est que dans ce *Dictionnaire* « nos adversaires rationalistes ou protestants » auraient, j'imagine, plus d'une chose à apprendre, et les catholiques davantage encore, — si tant de rationalistes ne mettaient leur point d'honneur à dire le contraire du sens commun et de la tradition, et tant de catholiques à n'attacher de prix qu'à ce qui n'est pas catholique.

S.

Une nouvelle publication biblique. — L'Allemagne catholique possède plusieurs revues spéciales consacrées à l'histoire, au droit canonique, à la théologie pratique, à la philosophie, à l'art chrétien, etc. Seule l'Écriture Sainte n'avait pas d'organe spécial. Cette lacune va être comblée, au moins en partie. Un groupe de professeurs d'université se propose de faire paraître une publication qui, sans être une revue proprement dite, en approche beaucoup. En voici le programme.

« L'encyclique *Providentissimus Deus* publiée par Léon XIII, le 18 novembre 1893, a eu dans l'Allemagne religieuse un retentissement de joie et même d'enthousiasme. Le docteur et guide suprême de l'Église veut donner un nouvel essor à l'étude du Livre des livres. Il dépeint en termes chaleureux l'importance et la fécondité de cette étude, trace les limites dans lesquelles elle doit se mouvoir et se développer et adresse aux savants catholiques une sérieuse exhortation à se porter avec une nouvelle ardeur et en plus grand nombre possible sur le champ de bataille pour combattre les attaques de l'incrédulité moderne contre la Sainte Écriture. Les manifestations antérieures de Léon XIII en faveur de l'étude de la philosophie chrétienne et de l'étude de l'histoire de l'Église, comme le Pape lui-même le constate avec satisfaction, sont tombées sur un terrain fertile et ont produit des fruits réjouissants. Animés du désir que l'encyclique sur l'étude de l'Écriture Sainte ne soit pas moins riche en résultats, les soussignés représentants de la science biblique se sont unis pour donner naissance à un nouvel organe destiné à l'étude scientifique de la Bible. Il a pour titre : *Biblische Studien* (Études bibliques). Il se place complètement sur le terrain des doctrines et des principes formulés par le suprême gardien de la foi, et désire contribuer au développement de l'étude de l'Écriture Sainte dans l'Allemagne catholique. Le champ que les *Biblische Studien* se proposent de cultiver est bien vaste. Il comprend non seulement l'exégèse proprement dite, mais les sciences d'introduction biblique, la philologie sacrée, l'herménentique, la critique, l'histoire biblique, l'archéologie et la géographie, ainsi que l'histoire de ces différentes branches. Tout aussi vaste est le cercle auquel s'adressent les éditeurs pour demander des collaborateurs. Les *Biblische Studien* ne se borneront pas à publier des articles écrits par les soussignés ou d'autres spécialistes, elles veulent donner surtout aux jeunes gens l'occasion qui leur fait souvent défaut, de publier leurs travaux scientifiques.

« Les *Studien*, éditées par la librairie Herder, paraîtront en fascicules auxquels on ne s'astreint pas à donner une périodicité régulière. En règle générale, chaque fascicule sera consacré à une seule question et formera un tout complet, qui se vendra séparément. »

Ce programme est signé par des noms qui sont une garantie du bon esprit de l'entreprise. A la tête de l'œuvre se trouve le professeur Otto Bardenhewer de Munich, auteur de la meilleure patrologie actuellement existante. Ses collaborateurs sont également connus pour la plupart par leurs publications. Le professeur Felten de Bonn est auteur d'un bon commentaire sur les Actes des Apôtres (1892); le Dr Hoberg de Fribourg (Bade) est rédacteur en chef de la *Litterarische Rundschau* et auteur d'une explication originale des Psaumes d'après la Vulgate (1892); M. Peters, de Paderborn, qui a débuté par un travail sur Abdias (1892); le Dr Aloïs Schefer est un jeune professeur de Breslau qui a publié un grand nombre de travaux bibliques, principalement un commentaire de tout le Nouveau Testament, qui n'est pas encore achevé. Le Dr Paul Vetter de Tubingue est rédacteur de l'excellente *Tübinger Quartalschrift*.

J.-B. Pelt.

La Théologie de l'Épître aux Hébreux. — Tel est le titre d'une publication

de M. Ménégoz (Paris, 1894), sur laquelle notre collaborateur M. Loisy a donné *Bull. crit.* 1894, p. 361 et suiv.) une réension, dont nous détacherons les lignes suivantes :

La théologie de l'Épître aux Hébreux est un sujet qui n'a pas encore été traité amplement en français. M. Ménégoz a voulu combler cette lacune. Son livre est une œuvre soignée, réfléchie, bien ordonnée, très remarquable dans l'ensemble, quoique beaucoup de ses opinions soient contestables et que la plus grande partie de cet article soit destinée à les combattre. « L'Épître aux Hébreux est un écrit anonyme. Nous n'en connaissons ni l'auteur ni les destinataires. » L'Épître aux Hébreux est « la glorification du christianisme en face du judaïsme » ; elle a pour but d'empêcher le retour à la religion de l'ancienne Alliance. Les destinataires seraient par conséquent des Juifs convertis. Les raisons que M. M. apporte prouvent seulement que la communauté à laquelle fut adressée l'Épitre était en grande partie judéo-chrétienne et que le danger d'apostasie venait surtout du côté du judaïsme. Où était cette communauté? Pas à Jérusalem ou en Judée... Pas à Rome : « Clément a pu connaître l'Épître sans qu'elle fût adressée à son Église » ; on ne peut rien conclure de ce « que l'auteur envoie à ses lecteurs des salutations de la part de *ceux d'Italie* ». Cependant la salutation a bien l'air d'être envoyée par des chrétiens originaires d'Italie et qui se trouvent maintenant près de l'auteur, ailleurs qu'en Italie. M. M. n'a peut-être pas attaché assez d'importance à ce fait, que Rome a été, dans les premiers siècles de l'Église, l'endroit du monde où l'on savait le mieux de qui n'était pas l'Épître aux Hébreux. On avait dû commencer par savoir très bien de qui elle était. Pas à Alexandrie... « Nous devons nous résigner à ignorer le lieu où se trouvaient les destinataires. » L'Épître aux Hébreux a dû être écrite avant la ruine de Jérusalem, probablement « entre l'an 64 et l'an 67 ». L'auteur a dû être élevé à Alexandrie ; il écrit le grec mieux qu'aucun autre écrivain du Nouveau Testament.

Il n'est pas exact de dire que le concile de Trente a « interdit aux théologiens catholiques, sous peine d'hérésie, d'attribuer l'Épître aux Hébreux à un autre auteur que saint Paul ». Le concile attribue l'Épître à saint Paul, mais ne fait pas de cette attribution l'objet de son décret. La définition porte sur la canonicité, non sur l'origine paulinienne de l'Épître. Beaucoup d'exégètes catholiques pensent que saint Paul a fait écrire cette lettre en son nom par un de ses disciples, saint Luc ou saint Clément, et ils reconnaissent expressément que si l'Épître n'était de saint Paul à aucun titre, mais de Barnabé ou d'un autre homme apostolique, sa canonicité ne serait pas pour cela compromise (v. Cornely, *Introductio*, III, 529).

Nous ne pouvons suivre M. M. dans toutes les parties de son « exposé théologique». Sa critique des textes est très attentive, mais une logique trop pesante le mène à des conclusions sans nuances, et transforme le développement organique des dogmes en une sorte de construction où les étages viennent se superposer les uns aux autres par un procédé tout mécanique. Sous prétexte que l'auteur de l'Épître « professe le monothéisme le plus absolu », M. M. dit qu'il « classe le Christ dans l'ordre des êtres célestes, sans songer à lui attribuer la nature divine elle-même ». Le Christ « n'est pas né ». Il est le produit immédiat et primordial de la puissance créatrice de Dieu... Dieu est un, au sens absolu, il est essentiellement distinct de l'univers, il est hors de comparaison. Le Fils, au contraire, n'est pas seul de son espèce, il a des compagnons..., les autres esprits célestes.... Dans le langage de cette époque, on pouvait employer le nom de θεός en un sens dérivé, comme nous le faisons encore aujourd'hui pour l'adjectif *divin*... Si l'auteur avait voulu enseigner la divinité essentielle du Christ, il l'aurait fait avec une clarté parfaite ; il était assez bon théologien et maniait assez bien

la plume pour expliquer sa pensée... L'idée d'une incarnation de la divinité est absolument absente de notre Épître... Dans l'exposé de notre auteur, ce n'est pas Dieu qui s'abaisse ou s'incarne... Dans sa notion de Dieu, il n'y a pas d'hypostases ou de personnes intra-divines, dont l'une pourrait s'extérioriser et s'incarner. Dieu, immuable dans sa majesté, préside à l'incarnation du Fils, mais il n'y participe pas personnellement. »

Au fond, ce que veut dire M. M., vaut mieux que ce qu'il dit. Ceux qui ont étudié d'un peu près l'histoire ancienne des dogmes verront bien pourquoi il a formulé ces opinions, qui sont d'énormes hérésies pour qui les prend à la lettre. Si l'on examine froidement ses opinions, on trouve que ce sont des erreurs fondées sur une réalité historique.

D'abord, ce sont des erreurs. L'auteur de l'Épître au Hébreux n'enseigne pas que le Fils de Dieu soit une créature. Il est dit du Fils : « Aujourd'hui je t'ai engendré. » Le mot *aujourd'hui*, nous dit M. M., « se rapporte à un moment où la succession des jours et des nuits n'existait pas encore; il est antérieur au « commencement » du premier chapitre de la Genèse, antérieur à la création des cieux et de la terre. » L'auteur pouvait-il exprimer autrement l'éternité? Tout a été fait par le Fils, mais on évite de dire que le Fils lui-même a été fait. C'est abuser du droit d'interprétation que d'aller chercher le texte : « Ton Dieu t'a oint d'une huile de joie, de préférence à tes compagnons », pour prouver que le Christ est classé parmi les anges « quant à l'ordre de la création ». Les compagnons sont amenés par la citation, et ce mot ne définit pas le rapport que l'auteur conçoit entre le Christ et les anges. Quand l'auteur veut préciser ce rapport, il dit que le Christ est d'autant plus au-dessus des anges, qu'il possède « un nom différent » (*Hébr.* I, 4), c'est-à-dire, en français, une autre nature. On peut accorder à M. M. que la seule application du mot Dieu au Fils, dans les citations des Psaumes, ne prouverait pas péremptoirement la divinité du Christ, parce que l'auteur ne reprend pas ce mot en dehors des citations, mais ce qui a force de preuve et montre comment doit s'entendre l'application du mot Dieu, c'est la communication des attributs divins : éternité, immutabilité, toute-puissance. L'auteur a enseigné ce qu'il voulait enseigner. Nous aurions grand tort de lui demander une définition métaphysique de la divinité de Jésus-Christ, en rapport avec la philosophie des temps modernes. Il a enseigné ce dogme fondamental, selon qu'il pouvait le concevoir et le faire entendre. Il ne dit pas que Dieu ou la Divinité s'incarne; il ne développe pas la notion transcendante des hypostases divines; il prend Dieu dans son rapport avec le monde et il enseigne que le Fils, qui est de Dieu, qui est l'image de Dieu, par qui Dieu a tout fait, s'est manifesté en Jésus et sauvé les hommes par le sacrifice de la croix. Qu'avait-il besoin de nous parler d'hypostases et de personnes intra-divines dont l'une s'extériorise, et d'une participation personnelle de Dieu à l'incarnation du Fils? Si bon théologien qu'il fût, il n'était vraiment pas obligé de réfuter Arius, ou d'écrire une thèse de théologie abstraite, qui n'échapperait pas plus que la simple assertion historique dont il s'est contenté à la critique intransigeante et absolue de M. M.

La notion métaphysique et abstraite de la Trinité n'est pas exposée dans l'Épître aux Hébreux : c'est là un fait incontestable. M. M. en conclut que l'auteur ne croyait pas à la Trinité divine, à l'incarnation du Verbe, à la divinité de Jésus-Christ : la conclusion est fausse. L'auteur de l'Épître n'expose pas la théorie de la Trinité, mais il croit au Père, au Fils et au Saint-Esprit; il ne définit pas l'incarnation, l'union de la nature divine et de la nature humaine dans la personne du Verbe, mais il croit que le Fils de Dieu s'est fait homme; il n'affirme pas dans une formule philosophique la divinité de Jésus-Christ, mais il croit que le Fils de Dieu procède éternellement du Père, qu'il

est son image parfaite et participe à ses divins attributs. Sa conception de la Trinité est en rapport avec l'action de Dieu dans le monde, non avec le processus intime de la vie divine. Mais il y a une relation profonde entre l'une et l'autre. L'Épître aux Hébreux renferme tous les éléments qui seront exploités, coordonnés, élaborés en système par la théologie des siècles chrétiens. Le progrès du dogme est une réalité historique, mais les phases de son développement ne sont point séparées les unes des autres par les fossés profonds que creuserait l'exégèse de M. M.; elles s'enchaînent, au contraire, de façon que la plus récente ne s'oppose pas à la plus ancienne, mais en sort naturellement comme le rameau se dégage du bourgeon où il a d'abord été contenu...

Il se peut que l'histoire des dogmes chrétiens ait des progrès à réaliser et qu'on ne l'ait pas encore assez étudiée, mais il ne faut pas se presser d'y faire des découvertes comme celles que nous signale M. M., et dont lui-même atténue la portée en reconnaissant que « sous des formules différentes, à travers le Nouveau Testament et la doctrine de l'Église, nous trouvons toujours la même pensée fondamentale : l'union en Christ de Dieu et de l'homme ». Si la différence ne porte que sur les formules, ne mettons pas d'opposition dans les idées.

Première aux Corinthiens. — Le pasteur Lisco essaie de donner une nouvelle interprétation des quatre premiers chapitres de la première Épître aux Corinthiens. Le titre seul qu'il a donné à son travail, *Paulus Antipaulus* (à Berlin, chez Müller, 1894), en indique suffisamment le caractère original, pour ne pas dire plus. Les Corinthiens blâmés par l'Apôtre, pour leurs divisions, sont ses propres partisans et non ceux d'Apollo. « L'autre qui, d'après III, 10, bâtit par-dessus l'œuvre de Paul, n'est pas Apollo, ce sont des Pauliniens qui à côté (παρά) du Christ, posent encore Paul comme le fondement. De même, dans IV, 3-17, saint Paul repousse les éloges de ses partisans et se déclare d'accord avec Apollo. Il n'y avait à Corinthe que deux partis, celui d'Apollo, composé de judéo-chrétiens, et celui de Paul. Le verset 12 du chapitre I, rapporte sous forme de dialogue la discussion des deux partis : Ceux d'Apollo, pour s'appuyer sur une autorité plus grande disaient : « Ego sum Cephæ »; et ceux de Paul, pour les dépasser encore, répondaient : « Ego sum Christi ». A noter encore que, d'après l'auteur, l'éloquence n'a pas manqué à saint Paul durant son séjour à Corinthe; l'Église de cette ville se composait de sages, de puissants et de savants, et non pas d'esclaves. La sagesse qu'il leur prêchait (II, 6 — III, 4) n'était pas une doctrine, mais la perfection morale; le lait (III, 2) désigne les vertus faciles; la nourriture plus solide, les vertus plus difficiles. Jésus n'est devenu le Christ que par sa mort sur la croix : c'est à partir de ce moment qu'il a reçu toutes les perfections morales de Dieu, aussi lui seul est le πνευματικός de II, 15. — Ces thèses plus ou moins paradoxales, l'auteur sait les présenter d'une façon très ingénieuse et les défendre avec beaucoup de talent. Le grand défaut de son exégèse est d'avoir isolé ces quatre chapitres du reste des écrits de saint Paul.

P.

La question de l'Apocalypse. — La « Société théologique » de Teyler (Hollande) avait proposé un prix pour la meilleure solution donnée à la question : « Quels sont les résultats des recherches faites dans les dernières années au sujet de la composition et de la date de l'Apocalypse de saint Jean? » L'ouvrage qui a été couronné est celui de M. Chr. Rauch (Harlem, 1894). En voici le résumé très court. L'unité littéraire fait défaut à l'Apocalypse : elle se compose de six fragments de diverses épo-

ques (allant de l'an 40 à l'an 62) et d'origine juive; vers l'an 79 un rédacteur chrétien a compilé, complété et remanié ces éléments. Une des principales preuves de l'origine juive de l'Apocalyse serait l'absence de toute idée sur le royaume de Dieu. L'auteur croit sa solution définitive, et, comme il est d'avis que la critique moderne est arrivée à des résultats certains qui ne seront plus renversés, il se dispense la plupart du temps de motiver ses assertions. Quoi qu'il en soit, la question posée par la « Société théologique » de Teyler était une question actuelle au premier chef, et nous souhaiterions que quelqu'une de nos universités catholiques mît la question de l'Apocalypse au nombre de ses sujets de concours, — nous ne disons pas dans ses programmes d'enseignement, nos universités catholiques (une exceptée) ayant accoutumé d'astreindre leur enseignement scripturaire à la *disciplina arcani*.

S.

Pour et contre Euthalius. — Les introductions au Nouveau Testament disent qu'Euthalius, diacre d'Alexandrie, vers le milieu du cinquième siècle, appliqua le système de la stichométrie d'abord aux Épîtres de saint Paul, puis aux Actes et aux Épîtres catholiques, et enfin aux Évangiles, et qu'il nota à la fin de chaque livre le nombre des stiques qu'il contenait (Cf. Cornély, *Introductio generalis*, p. 287). Dans un article publié dans le *Centralblatt für Bibliothekswesen*, septembre 1891, le Dr Albert Ehrhard, actuellement professeur de théologie catholique à l'université de Wurzbourg, contesta l'existence historique d'Euthalius et soutint que le véritable auteur de ces éditions stichométriques s'appelait Evagrius et était très probablement identique avec Evagrius Pontieus (345-399). Cette thèse fut combattue, dans la même revue (février 1893), par le Dr Dobschütz : c'est vers l'an 458 que le diacre Euthalius aurait publié son édition des Épîtres paulines, et plus tard, comme évêque, celle des Actes et des Épîtres catholiques. Tout récemment la question a été reprise par un savant anglais, Conybeare, qui pourtant ne connaissait pas les travaux des deux Allemands Ehrhard et Dobschütz. S'appuyant sur des manuscrits et textes arméniens, il arrive aux résultats suivants, consignés dans le *Journal of Philology* (vol. XXIII, p. 241-259) : Euthalius a publié en 396 une édition stichométrique des Épîtres de saint Paul, avec préfaces, titres, etc.; il en a emprunté le texte au *Codex* de saint Pamphile qui se trouvait dans la bibliothèque de Césarée. Au commencement du cinquième siècle les Arméniens ont traduit ce manuscrit d'Euthalius. Le manuscrit grec H (*coislinianus*) des Épîtres de saint Paul, qui est du sixième siècle, reproduit aussi le manuscrit d'Euthalius, mais moins fidèlement que la version arménienne.

P.

Concordance des Évangiles. — M. l'abbé Azibert a présenté dans les *Études ecclésiastiques* une nouvelle concordance pour les huit derniers mois de la vie de N.-S. Les traits principaux de ce système sont de placer aussitôt après la guérison du lunatique le départ pour la fête des Tabernacles (Marc IX, 29 et Jean VII, 10), de ne mettre aucun récit évangélique entre les Tabernacles et la Dédicace, en supposant après la Dédicace le paiement du didrachme, vers le mois de février. Tout le récit de voyage de saint Luc vient ensuite, avec un parcours solennel de la Galilée, le passage du Jourdain et le retour en Judée pour la résurrection de Lazare. L'entrée triomphante à Jéricho, puis à Jérusalem, a lieu après le séjour de Jésus à Éphrem. Cette concordance, très étudiée et très ingénieuse, est précédée d'une revue des essais précédents dont l'auteur montre sans peine les inconvénients. Le nouveau plan en est-il exempt? On admettra avec peine que le *castellum*, où Marthe avait sa maison (Luc

x, 38-42) se soit trouvé en Galilée. Il est déjà difficile de faire de la sœur de Marthe une Galiléenne. L'aveugle de Jéricho de Luc peut-il être différent de celui de Marc (Luc XVIII, 35-43; Marc x, 46-52)? Puisque la principale difficulté vient du récit de voyage de saint Luc, ne pourrait-on mentionner l'opinion de Schanz, qui ne voit dans ce récit qu'un cadre littéraire pour grouper certains faits sans indiquer en réalité plusieurs voyages? M. Azibert nous apprend qu'après des efforts infructueux on a dû renoncer à répandre dans les masses les quatre Évangiles fondus en un seul récit. « Il a fallu se contenter de donner les Évangiles séparément. » Nous serions tentés de nous réjouir de l'échec du *diatessaron* projeté. Quel que soit l'immense intérêt que nous offre la suite des faits de la vie de Jésus, il est loin d'égaler celui que présentent les Évangiles étudiés en eux-mêmes, tels qu'ils ont été composés, et si décidément aucune concordance ne prévaut, il faudra nous en consoler par la lecture séparée de ces incomparables discordants, qui sont si bien d'accord pour rendre la physionomie, les faits et les enseignements de la vie de Jésus.

L.

L'authenticité et les erreurs de la Vulgate. — Nous sommes heureux de reproduire quelques pages publiées par l'excellente *Revue du clergé français* (1er mars 1895). Voici d'abord la question posée par un correspondant :

Peut-il y avoir des erreurs dans la Sainte Écriture en nous rapportant aux manuscrits tels qu'ils sortirent des mains des hagiographes? — Non, a répondu Léon XIII appuyé sur la tradition tout entière. Peut-il y avoir des erreurs dans la Vulgate, telle que nous la possédons? — Ici l'Encyclique est moins explicite. On y lit : « Pour cela, « fidèle aux préceptes des ancêtres, on adoptera comme texte principal celui de la « Vulgate, que le saint Concile de Trente a déclaré authentique pour les leçons pu- « bliques, les discussions, la prédication, l'exposition de la doctrine sacrée, et que « recommande de plus la pratique journalière de l'Église. Ce ne sera pas une raison « pour ne pas tenir compte des autres versions que l'antiquité chrétienne a estimées « et employées, et surtout des manuscrits primitifs. Quant à l'ensemble, il est vrai, « les leçons de la Vulgate reproduisent fidèlement la pensée exprimée dans l'hébreu « et dans le grec; si le latin offre quelque part un sens équivoque, une expression « moins correcte, il sera utile, sur le conseil de saint Augustin, « de recourir à l'un « des textes rédigés dans une langue plus ancienne ». Plus loin l'Encyclique ajoute : « Certes il a pu échapper aux copistes des fautes plus ou moins lourdes dans la trans- « cription des manuscrits; mais il ne faut admettre cette conclusion qu'après mûr « examen et seulement pour les passages à l'égard desquels l'erreur est prouvée. » Donc on peut relever çà et là des erreurs dans notre Vulgate actuelle. Mais de quelle nature sont ces erreurs? Mais en quel nombre?...

Voici maintenant la réponse proposée par M. Langevin (pseudonyme de notre collaborateur M. Lévêque, professeur au grand séminaire de Saint-Sulpice).

Le problème nettement posé dans l'article précédent ne se rapporte pas directement à la question de l'inspiration biblique, mais plutôt à celle de l'authenticité de la Vulgate. Dans la présente réponse, nous ne prétendons pas établir une thèse en règle, mais seulement donner quelques principes de solution.

Précisons d'abord la question. Il ne s'agit pas de savoir si dans la Vulgate, déclarée authentique par le Concile de Trente, il y a des erreurs de géographie, d'histoire, etc., des erreurs dans les choses qui ne touchent ni à la foi ni aux mœurs. Il n'est personne qui n'admette l'existence d'erreurs de ce genre; elles sont évidentes. Cela ne nuit en rien, du reste, au but que l'Église s'est proposé en déclarant la Vulgate

authentique. D'un autre côté, il est certain qu'il n'y a dans la Vulgate aucune erreur dogmatique, rien qui soit opposé au dogme et à la morale catholiques. L'usage tant de fois séculaire de cette version, la déclaration du Concile nous le garantissent. Donc tout ce que la Vulgate enseigne *in rebus fidei et morum* est vrai en soi et ne saurait être opposé à la doctrine catholique. Mais voici la difficulté proposée : Peut-il y avoir dans la Vulgate, pour les textes qui se rapportent à la foi ou aux mœurs, non pas des erreurs en soi ou proprement dites, mais des erreurs de traduction ou des interpolations, en ce sens que la Vulgate exprimerait une vérité dogmatique, là où l'original n'en contient pas, ou en exprimerait une autre que le texte primitif?

La solution dépend de la portée du décret conciliaire sur l'authenticité de la Vulgate. Est-il dogmatique ou simplement disciplinaire, et quel en est exactement le sens?

La IVe session du concile de Trente contient deux décrets sur la Sainte Écriture. Le premier, *Decretum de canonicis Scripturis*, établit le canon des Écritures, c'est-à-dire le catalogue des livres inspirés reçus par l'Église et imposés comme tels à la croyance des fidèles. Après avoir dressé cette liste, le Concile ajoute : *Si quis autem libros ipsos integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit.* C'est évidemment un décret dogmatique. Mais il le faut bien entendre, sans en exagérer ni diminuer la portée. Pour cela, deux remarques sont utiles. 1° On a beaucoup discuté sur le sens à donner au « *cum omnibus suis partibus* ». Mais si on prend cette expression dans son sens naturel, déterminé du reste par les discussions qui ont précédé la rédaction du décret, ces parties doivent s'entendre dans le sens ordinaire de *parties* d'un livre, c'est-à-dire de parties qui constituent l'*intégrité morale* d'*un livre*, et non de *parcelles* du texte, tel qu'il nous est offert dans une des versions en usage dans l'Église comme les Septante, l'Itala ou la Vulgate ; « ce ne sont pas tous les versets, doctrinaux ou non, sur lesquels la critique a soulevé des doutes (1). »Cf. *Commentaire théologique de la IVe session du Concile de Trente,* par J. Didiot, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1889-1890, t. LIX, p. 390; R. P. Corluy, *Science catholique,* t. III, 188-1889 p. 524; J. Didiot, *Traité de la Sainte Écriture d'après S. S. Léon XIII,* p, 187. — 2° Il faut remarquer aussi que le décret ne porte pas sur une édition particulière du texte ou des versions, mais sur les Livres saints, *prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur*, c'est-à-dire sur les Livres saints tels qu'ils se trouvent dans les différentes versions en usage dans l'Église, comme les Septante, l'Itala, la Peschito, et en particulier (pour l'Église latine) la Vulgate. C'est sur l'usage constant, uniforme de la Bible grecque-syriaque dans les Églises grecque et orientale, et surtout de la Vulgate latine dans l'Occident, que l'Église s'appuie pour décider la canonicité des livres inspirés et juger des parties canoniques dont ils se composent. Elle n'envisage pas ces versions comme traduction, mais simplement comme véhicule du texte sacré. Sans doute aucune d'elles, en dehors de la Vulgate, n'a été autorisée officiellement par un décret ; mais l'usage qui a été fait de chacune d'elles, dans l'Église, est une reconnaissance implicite qu'elles ne contiennent rien d'opposé à la foi et aux mœurs et ont conservé la parole de Dieu dans son intégrité substantielle. Je dis *substantielle ;* car ces versions sont loin d'être identiques, même pour les questions dogmatiques : elles n'ont entre elles qu'une conformité morale et substantielle.

D'après ces principes, il est clair que le concile de Trente n'a rien décidé sur le

(1) *Science catholique,* t. III, 1888-1889, p. 524.

verset des *Trois témoins célestes:* il reste dans l'état où il se trouvait avant le concile. Ce n'est pas une partie constituant l'intégrité morale d'un livre, il n'a pas été en usage d'une manière constante et uniforme dans les versions reçues: donc le critique est libre de discuter son authenticité et pour les meilleures raisons extrinsèques et intrinsèques de le rejeter comme une glose. Cf. P. Martin, *Le verset des trois témoins célestes est-il authentique?* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. LIX, p. 97 et 210; t. LX, p. 638; et *Science catholique* 1888-1889, t. III, p. 413, 500 et 524.

Le second décret de concile, *De editione et usu sacrorum librorum,* est simplement disciplinaire.

Il s'agissait de choisir, au milieu des nombreuses versions latines qui surgissaient alors, une édition officielle de la Bible pour l'Église latine et de déterminer l'usage qu'on en doit faire. Le concile choisit la Vulgate, *quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est*, et il veut que cette version soit tenue pour authentique, *pro authentica habeatur*. Comme ce mot *authentique* a plusieurs sens, il y a eu souvent confusion du mot, et d'une fausse notion on a tiré des conséquences exagérées. Le sens authenticité est différent en critique, et en jurisprudence. Personne ne songe ici à l'authenticité critique, c'est-à-dire à la question de savoir si la Vulgate, en tout ou en partie est bien de saint Jérôme. Mais beaucoup de théologiens ont entendu ce mot dans le sens d'authencité dérivée, par opposition à l'authenticité d'original, c'est-à-dire dans le sens de conformité de la Vulgate avec les textes originaux. C'était la pensée du cardinal Franzelin dans son traité *De Divina traditione et scriptura*, où il cherche à prouver que ce décret du concile est un acte dogmatique; ses arguments ne sont pas convaincants.

Pour le réfuter, il suffit d'apporter les discussions préliminaires à la rédaction du décret. Cf. *Acta genuina SS. Concilii Tridentini,* édités par Theiner, et J. Didiot, *Commentaire historique de la IVe session du concile de Trente* dans la *Revue des sciences ecclesiastiques*, t. LIX, p. 481 et suiv. (1). Le mot authentique est pris dans le sens d'officiel: le concile, pour prévenir les abus pouvant surgir de la *multiplicité des versions latines*, veut choisir pour l'Église latine un texte officiel, faisant l'unité dans les écoles, dans la prédication, dans la liturgie. Le concile ne s'occupe pas de la question de conformité de la Vulgate avec le texte original, il n'y fait aucune allusion. Il choisit la Vulgate pour ce motif qu'elle « est ancienne, très répandue, approuvée par l'usage de bien des siècles ». Sans doute si les Pères du concile l'ont déclarée authentique, version officielle de l'Église latine, c'est qu'ils étaient convaincus de sa conformité *substantielle* avec le texte primitif. Mais cela ne décide pas la conformité de *tous* les textes même dogmatiques. Cf. Didiot, *Logique surnaturelle*, p. 114 et suiv.; P. Corluy, dans la *Science catholique* 1889, t. III, p. 524. L'Encyclique *Providentissimus* ne dit pas autre chose: « Quant à l'*ensemble*, il est vrai, les leçons de la Vulgate reproduisent fidèlement la pensée exprimée dans l'hébreu et dans le grec. » De plus, cette Vulgate sur laquelle porte le décret est la Vulgate en général, telle qu'elle est en usage constant dans l'Église, et non une édition particulière comme l'édition sixtine ou l'édition clémentine, qui n'existaient pas encore. Comme les éditions courantes étaient alors remplies de fautes, le concile décrète qu'on en donnera une édition avec toutes les corrections et les améliorations désirables. Dans l'édition Clémentine, on s'est efforcé sans doute de reproduire le plus exactement possible la

(1) Cf. Les fragments inédits du cardinal Caraffa et du cardinal Sirleto publiés par l'abbé Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V* (Paris, 1890), p. 79-80.

Vulgate reçue dans l'Église; mais les éditeurs ont pu se tromper, ils le reconnaissent eux-mêmes. Ils ont pu admettre des textes pour lesquels ne se vérifie pas l'usage constant, uniforme de l'Église. C'est le cas du verset *des trois témoins*.

Après avoir choisi et imposé ce texte officiel dans l'Église latine, le concile ordonne qu'on s'en serve dans les leçons de théologie, dans la prédication et dans les discussions ou argumentations publiques. Il défend en outre qu'on le rejette comme édition latine authentique, officielle, pour lui en substituer une autre que de son propre chef on jugerait meilleure. Mais il n'y a aucune défense, pour tel ou tel cas particulier, d'abandonner le texte de la Vulgate pour celui de l'original ou des Septante ou d'une autre version lorsque, après examen critique et prudent, on reconnaît une interpolation ou une traduction inexacte. Ce n'est pas ce qu'on peut appeler rejeter la Vulgate comme version officielle.

Après cet exposé de principes, descendons sur le terrain des faits. Prenons quelques exemples qui montreront que les principes donnés par le cardinal Franzelin sont plus d'une fois en défaut. Dans les textes dogmatiques, disait-il, la Vulgate est tellement conforme à l'original que : 1° à l'endroit correspondant de l'original le dogme énoncé par la Vulgate ne manquait pas, 2° il ne s'y trouvait pas énoncé un autre dogme. Il ne réclame, il est vrai qu'une identité substantielle très large du sens dogmatique entre l'original et la Vulgate : il le faut bien pour conserver ces deux principes. Cependant, même en étendant cette vague identité aux extrêmes limites, on ne parvient pas toujours à la vérifier dans tous les cas. L'auteur de l'article précédent a bien raison, lorsqu'il voit dans « *Ipsa conteret caput tuum* » de la Vulgate, un dogme autre que dans l'original, quoique dépendant. A vrai dire si l'on s'en tient aux seuls textes et contexte du Protévangile, ce n'est pas non plus « ipse » qu'il faut traduire :

Je vais mettre une inimitié entre toi (1) et la femme (2)
Entre ta descendance et sa descendance
Celle-ci (1) te frappera la tête
Et toi tu lui frapperas le talon.

Ce n'est pas le lieu d'expliquer en détail cette prophétie, nous y reviendrons peut-être quelque jour. Sous l'image de l'homme qui cherche à écraser la tête du serpent, tandis que celui-ci s'efforce de le mordre au talon, est dépeinte la lutte morale, l'antagonisme qui doit exister entre le démon et le genre humain. On entrevoit que le genre humain aura l'avantage non sans quelques blessures. Qui procurera cet avantage? D'où viendra la victoire, le salut? Sera-ce le genre humain, opposé au démon, tout entier, ou une partie du genre humain, ou une race, ou un individu qui procurera la victoire? Ce n'est pas encore précisé; et du texte seul on ne saurait le dire. Mais les prophéties postérieures, leur enchaînement, avaient montré aux Juifs, même avant Notre-Seigneur Jésus-Christ, que le genre humain triompherait par un individu, par le Messie. Aussi aidés de cette doctrine traditionnelle les Septante dans le *zéra*, descendance d'Ève, voient un individu et traduisent αὐτός. De même le traducteur latin de cette prophétie, influencé par la doctrine traditionnelle qui voit de plus dans Ève la figure de la sainte Vierge, applique à Marie ce qui est dit de la femme dans ce passage et traduit par *ipsa*. Le sens ainsi précisé par ces deux versions, surtout celui de la Vulgate, est un développement traditionnel greffé sur un texte biblique : nous avons dans

(1) Le serpent sous lequel se cache le démon.
(2) Ève d'après le contexte.
(1) Celle-ci, c'est-à-dire la descendance de la femme, d'Ève.

ces traductions deux documents de tradition sur lesquels on peut légitimement s'appuyer pour le dogme de la Rédemption et le dogme de l'Immaculée Conception; deux dogmes évidemment non identiques, quoique dépendants.

Ce n'est pas le seul exemple d'une divergence notable entre le texte original et la Vulgate. Prenons le psaume CXIX. Le verset *Tecum principium in die virtutis tuæ... ex utero ante luciferum genui te*, enseigne clairement la génération éternelle du Messie. Or le texte hébreu offre un sens tout autre, où il n'est nullement question de ce dogme ou d'un autre approchant.

Votre peuple s'offrira spontanément à vous au jour où vous déploierez votre force,
Plus [abondante] que la rosée du sein de l'aurore,
Vous viendra la rosée de votre jeunesse [de vos jeunes gens].

C'est une prophétie de la fécondité de l'Église, royaume du Messie, de sa catholicité et de sa perpétuelle jeunesse. Il ne reste plus rien de la génération éternelle, dans ce sens qui s'adapte plus facilement au contexte et suit mieux le parallélisme. On me dira que le texte hébreu a pu être altéré. Sans avoir un respect exagéré pour le texte hébreu actuel, dont la leçon, il est vrai, ne vaut pas parfois celle des Septante ou de la Vulgate, il faut dire que, dans le cas présent, son sens s'adapte mieux au contexte; et d'ailleurs, comment un texte si formel en faveur de la génération éternelle (selon la leçon de la Vulgate) eût-il été passé sous silence dans un psaume si souvent cité par le Nouveau Testament, surtout par l'auteur de l'Épître aux Hébreux, qui avait là un texte convenant admirablement à sa thèse? La Vulgate présente ici un dogme qui fait défaut dans l'original. — On peut multiplier les exemples. Quand la Vulgate traduit, Isaïe LII, 15, *Iste* (le Messie) *asperget gentes*, c'est bien une allusion au dogme de la Rédemption. Le Messie purifiera les nations par son sang. Mais le texte hébreu ne peut être rendu ainsi, bien que plus d'un interprète conserve ce sens : philologiquement ce n'est pas possible. Il signifie : le Messie *fera lever par respect les nations*, c'est-à-dire il sera un objet de respect après avoir été un objet de dédain. — Dans la même prophétie du ministre de Jéhovah, le traducteur latin du verset 8 a mis : *et generationem ejus quis enarrabit.* Saint Jérôme lui-même entend ce passage du mystère qui enveloppe la génération éternelle ou temporelle du Messie. Or il est certain que le sens est simplement :

Et parmi ses contemporains qui songera
Qu'il a été enlevé de la terre des vivants
Pour les péchés de mon peuple, à qui était dû le châtiment!

On le voit, il n'y a plus de génération ni temporelle ni éternelle. — Dans la prophétie de Jacob selon la Vulgate, le Messie sera l'objet de l'attente des nations, *et ipse erit expectatio gentium* (Gen. XLIX, 10). La même idée se retrouve dans Aggée, II, 8, *Et veniet desideratus cunctis gentibus.* Que le Messie ait été l'objet de l'attente des nations, c'est vrai en soi, mais ce n'est certainement pas le sens de ces deux passages. Le premier doit se traduire : *Celui à qui est due l'obéissance des nations.* Et le second : *Les richesses de toutes les nations viendront* (au temple). Il n'est plus question d'attente, ni de rien d'approchant.

Il est inutile d'apporter plus d'exemples. Mais s'il en est ainsi, peut-on dire : Comment puis-je être sûr d'avoir toujours dans la Vulgate la vraie parole de Dieu? Je l'ai dans son intégrité substantielle, l'Église me le garantit. Quant à certains cas particuliers où il y a interpolation ou divergence de sens (ils ne sont pas aussi multipliés qu'on pourrait le croire dans les textes dogmatiques), on peut alors, comme le conseille

l'Encyclique, recourir aux originaux certains, pour avoir une preuve exclusivement biblique. Mais de toute façon, surtout en m'adressant à des catholiques, je puis m'appuyer sur le sens bien établi de la Vulgate. Car la Vulgate est un document traditionnel en même temps qu'un document biblique. Au lieu d'avoir une preuve exclusivement et formellement biblique, j'aurai une preuve, ou bien à la fois biblique et traditionnelle, ou bien une simple preuve de tradition, selon qu'il y aura ou non un point d'appui dans le texte inspiré. Quand on sait le rôle de la tradition dans l'Église, il n'y a pas lieu de s'étonner en voyant l'Église et la théologie appuyer parfois leurs conclusions sur des textes de la Vulgate dont l'autorité exégétique est faible ou nulle, mais dont la valeur traditionnelle est toujours considérable. E. L.

La Bible néerlandaise. — La *Revue* en a parlé déjà (1895, p. 119). Quant aux deux versions nouvelles de l'Écriture Sainte en langue néerlandaise, les collaborateurs de celle de Bruges sont les suivants : le R. P. Haghebaert O. P., le R. P. Corluy S. J., G. van de Putte, O. Dignant et V. Coornaert. L'Ancien Testament paraîtra en cinq ou six volumes à 6 francs le volume (broché). Le Nouveau Testament a été publié déjà par Beelen.

Les traducteurs hollandais viennent de publier la première livraison de la première partie, comprenant la Genèse (Bois-le-Duc, C. N. Feulings). Le titre général est : *Biblia Sacra Veteris Testamenti*, dat is *De heilige Boeken van het Oude Verbond*. Le fascicule s'ouvre par une introduction au Pentateuque de cinq ou six pages, — une Introduction à la Genèse de quatre pages, — et donne ensuite le *texte latin* de la Vulgate avec la *traduction* en face, l'indication des textes parallèles, un résumé de chaque chapitre, et des notes. C'est la Vulgate qui est traduite, — mais dans les notes on a souvent recours aux autres textes. L'exécution est bonne, les pages sont encadrées. Le nom du traducteur ne s'y trouve pas.

Van K.

Cosmologie biblique. — Nous lisons dans la *Revue du Clergé français*, 1er août 1895, un article de M. Langevin sur le 1er chapitre de la Genèse. Après une traduction sur le texte hébreu avec les restitutions demandées par les versions et disposée de façon à faire ressortir le parallélisme du récit, l'auteur expose un système de concordisme très idéaliste qui lui paraît retenir les avantages du concordisme et de l'idéalisme sans en garder les inconvénients. Le voici en résumé.

Il commence par établir que le premier homme a dû avoir l'idée de création, car il n'y a pas de vraie notion de Dieu, de vraie religion sans cette idée; que la famille patriarcale n'a pu conserver la vraie religion sans garder cette même idée. D'autre part, l'homme n'a pu connaître la création que par révélation. Or la forme la plus convenable pour une révélation dans l'enfance de l'humanité et pour une transmission sûre et facile, n'était pas une formule dogmatique abstraite, mais une vision de choses. Pour l'instruire sur ce dogme capital, Dieu ne dit pas au premier homme qu'il est l'auteur de tout; il se contente de montrer son œuvre tracée à grands traits dans une série de visions. Le développement progressif dans l'œuvre divine est manifesté par la suite des visions. En s'en tenant aux grandes lignes, c'est bien dans l'ordre de la Genèse que les œuvres divines ont fait leur apparition. Il n'y pas eu sans doute de succession nettement tranchée en ce sens qu'un phénomène ne commençait à paraître qu'à l'achèvement du phénomène précédent. Non, on constate au contraire un certain enchevêtrement dans les œuvres. Néanmoins un spectateur qui sans préoccupation scientifique, avec le simple regard du vulgaire, eût

assisté à la formation du monde et noté la première apparition saillante de chaque œuvre, l'eût certainement fait dans le même ordre. Il semble donc naturel qu'en révélant son œuvre à Adam, Dieu ait suivi l'ordre réel. Et par là le récit cosmogonique conserve un caractère historique : il y a place encore pour le concordisme. Cependant, tout en suivant l'ordre réel pour ces premières apparitions saillantes qui marquent la première réalisation sensible du commandement divin, Dieu dans ces visions, pour plus de simplicité, y rattache logiquement et par anticipation le reste de l'œuvre.

Mais faut-il partager la série réelle des transformations terrestres en six grandes phases, correspondant aux jours génésiaques? Non, l'œuvre divine aurait pu tout aussi naturellement se partager en sections plus ou moins nombreuses. Et de fait on pourrait compter réellement huit parties dans ce travail divin; seulement on en réunit deux ensemble au troisième et au sixième jour. Une raison particulière exigeait la division en six parties : un but liturgique venait se surajouter au but dogmatique et historique. Il s'agissait d'instituer la semaine, les six jours de travail et le jour du repos, tels qu'ils devraient être observés dans la religion révélée. Leur donner comme type une semaine divine, c'était les consacrer, et en relever singulièrement la valeur aux yeux de l'homme. C'est pour cela que le travail divin du créateur et organisateur du monde est présenté dans les visions faites à l'homme, en ses divisions et sous forme de journées divines.

En résumé, Dieu voulant révéler à l'homme la création, et le convaincre qu'il est bien l'auteur de tout ce qui existe, lui montre son œuvre dans ce qu'elle a de plus saillant et dans son développement progressif. Voulant de plus lui apprendre à travailler pendant six jours et se reposer le septième, il présente son œuvre sous la forme de six journées de travail, suivies d'un jour de repos.

S.

Histoire d'Israël. — Jules Wellhausen, l'auteur de la théorie des néocritiques sur l'origine du Pentateuque, vient de publier une *Histoire d'Israel et de Juda* (à Berlin, chez Reimer, 342, p. in-8°; prix : 8 fr. 75), dans laquelle sont condensés tous les travaux antérieurs du célèbre critique. Le premier chapitre est consacré à « la géographie et à l'ethnologie ». Toute l'histoire d'Israël avant l'exil babylonien est traitée d'une manière très sommaire; ce qui s'explique en partie par le fait que la critique ne laisse presque plus rien subsister de cette histoire. Les deux tiers du livre exposent, avec plus de détails, l'histoire du peuple juif depuis l'exil jusqu'à sa ruine définitive. Comme particularités intéressantes, signalons que Wellhausen tient toujours à son idée, abandonnée par la plupart des critiques allemands, que la loi promulguée par Esdras comprenait tout le Pentateuque actuel. Il suppose que le Pentateuque a été porté aux Samaritains par le gendre de Sanaballat, expulsé par Néhémie. — On vante beaucoup dans cet ouvrage la simplicité et la clarté de la narration, la précision des portraits et la caractéristique très nette des divers courants religieux. Les derniers Séleucides sont appelés « une vraie pullulation de rois, n'ayant que des moyens de subsistance douteux, qui rôdaient surtout dans les alentours de Damas »; Hérode Agrippa, dont Josèphe fait un modèle de vertu, est appelé « une canaille pieuse ».

P.

Le vœu de Jephté. — L'invitation que l'université de Bonn a envoyée cette année pour la fête de sa fondation, qui se célébrait le 3 août, renferme une dissertation

du doyen actuel de la faculté de théologie catholique, le Dr Franz Kauleu, sur le chapitre XI du livre des Juges : *Commentatio de rebus Jephtae ducis ex sacra Scriptura recte describendis.* Dans une explication simple, claire et qui se tient strictement au texte de l'Écriture, il est montré que Jephté a été élevé dans la loi de Moïse et qu'il en a fait constamment la règle de sa conduite. Avant de devenir le sauveur d'Israël, il n'a pas mené une vie de brigand, comme on le dit quelquefois. Son vœu, entendu au sens littéral, ne désigne par un holocauste sanglant; de même l'explication littérale du texte qui raconte l'exécution de ce vœu montre que l'immolation n'a pas été sanglante, et que l'opinion contraire a été répandue par les anciennes versions qui ont mal traduit le texte hébreu. L'exécution du vœu de Jephté consista dans la consécration de sa fille, qui dut rester vierge, au service du sanctuaire.

P.

Où était situé Ascalon? — A signaler une communication faite par M. Clermont-Ganneau à la séance du 6 septembre 1895 de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, sur *Ascalon et la ville de la Colombe.* La traduction d'un ancien texte syriaque aujourd'hui perdu mentionne une localité située à dix stades d'Ascalon et portant un nom énigmatique. M. Raabe vient de publier cette traduction. Il a cru reconnaître dans ce nom le mot *Palaea*, qui en grec voudrait dire l'*Ancienne*. M. Clermont-Ganneau croit qu'il faut plutôt lire *Peleia*, la Colombe, et que la ville portant ce nom peut être identifiée avec le village actuel de Hamâmi, qui en arabe veut aussi dire colombe. Suivant M. Clermont-Ganneau, cette dénomination géographique devait avoir pour origine le culte de la colombe, probablement en honneur dans la localité. D'après cette interprétation, *Ascalon*, ville philistine, ne devrait plus être identifiée avec l'*Askalân* actuel, situé sur la côte, mais bien avec *El-Medjdel*, à 4 kilomètres dans l'intérieur des terres.

Jérémie. — « *Le livre de Jérémie*, traduit et expliqué par le professeur Giesebrecht (collection des commentaires manuels publiés par W. Nowack, à Göttingen, chez Vandenhœck) », se compose de trois parties : la critique textuelle, la critique littéraire et le commentaire proprement dit. Pour établir le texte, l'auteur a étudié à fond, tout ce que la tradition nous a conservé sur ce point : Septante, Hexaples, recension de Lucien, Vulgate, Targum, etc. C'est la partie la plus précieuse de l'ouvrage. La critique littéraire fait le discernement des parties authentiques de celles qui sont dues à Baruch et à d'autres. Non seulement les oracles contre les nations (chap. XLVI-LI), mais bon nombre d'autres chapitres sont déniés à Jérémie. Le commentaire exégétique est clair et succinct. L'ouvrage entier ne comprend que 269 pages in-8°.

A signaler encore dans la même collection les *Lamentations*, commentées par le professeur Lœhr, d'après la même méthode. Il admet trois auteurs différents : les chapitres II et IV sont d'un poète qui dépend d'Ezéchiel; les chapitres I et V rappellent deutéro-Isaïe, et le chapitre III est l'œuvre du compilateur de l'ensemble. Le premier a écrit entre 570 et 530; le deuxième et le troisième vers 530.

P.

Cantique des cantiques. — Un rabbin, le Dr Feilchenfeld, est l'auteur d'une nouvelle hypothèse relativement au *Cantique des cantiques* (chez Kœbner, à Breslau, 1893). Pour lui, la plus grande partie du poème (I, 1 — VII, 9) est le récit d'un songe érotique où la Sulamite se voit devenir l'épouse de Salomon pour être ensuite abandonnée par lui. La fin du poème VII, 10 — VIII, 14, nous ferait voir la vertu réelle

de la Sulamite. — La valeur philologique de ce livre n'est pas supérieure à sa valeur exégétique.

P.

Le Sanhédrin. — L'*Organisation intérieure du grand sanhédrin*, à Jérusalem, et sa continuation dans l'école palestinienne (de Jabne) jusqu'au temps de R. Jehuda ha-Nasin. Tel est le titre d'une étude intéressante du Dr Israël Jelski (Breslau, Kœbner 1894). L'auteur arrive au résultat suivant : « Tant que subsista le Temple, il y avait à la tête du sanhédrin deux présidents : l'un était le chef politique, le Nasi, c'était toujours le grand-prêtre; l'autre exerçait le pouvoir religieux, judiciaire et législatif, c'était un scribe pharisien. Après la destruction du Temple et la ruine de la nation juive, l'école (de Jabne) remplaça le sanhédrin. Cette école n'avait qu'un président; il était Nasi et Ab-Beth-din, c'est-à-dire le chef et l'administrateur de tout ce qui était resté au peuple juif, d'autorité, de puissance et d'indépendance. Le titre de Nasi cependant ne fut porté que par les descendants de Hillel, qui déjà avant la ruine du Temple avaient exercé les fonctions de président (Ab-Beth-din) au sanhédrin, et qui étaient de la maison de David. Quiconque n'était pas de la famille de Hillel et devenait chef de l'école, ne portait pas le titre de Nasi, mais seulement celui de Ab-Beth-din. » Dans cette thèse, l'auteur admet donc, contrairement à la tradition rabbinique, que le grand prêtre, en tant que chef politique de la nation, était à la tête du sanhédrin, comme le prouvent les témoignages de Josèphe et du Nouveau Testament. Mais pour ne pas se mettre en opposition complète avec cette tradition, qui place un scribe à la tête du sanhédrin, il a imaginé un second président. Cette hypothèse ne paraît pas suffisamment fondée.

P.

Milliaires d'Arabie et de Palestine. — M. Michon, dans la séance du 22 mai 1895, a communiqué à la Société nationale des Antiquaires de France les milliaires découverts par le R. P. Germer-Durand, notre collaborateur, et publiés ici même (1895, p. 69-77, 240). Le commentaire qu'en a donné M. Michon est l'œuvre d'un épigraphiste consommé, et nous ne saurions trop le recommander à ceux de nos lecteurs qu'intéressent les recherches de cet ordre. Nous nous félicitons de l'accueil fait ainsi à nos publications de textes inédits, et, d'une façon plus générale, à la *Revue biblique internationale*. Et nous sommes honorés de pouvoir reproduire les dernières lignes du mémoire de M. Michon. « Les milliaires copiés par le P. Germer-Durand ne nous font pas connaître moins de dix-sept inscriptions ou fragments d'inscriptions inédites s'étendant depuis l'époque d'Hadrien jusqu'à celle de Valens et Valentinien, mais en majorité datées des empereurs Caracalla, Septime-Sévère, Marc-Aurèle, L. Vérus. Il en résulte, en particulier, que les travaux exécutés par ces derniers sur les routes avoisinant Djerash et Amman se placent aussi en 162, de même que ceux de la route de Naplouse à Jérusalem... Ainsi se confirme la remarque déjà faite que ces deux empereurs, dès le début de leur règne, entreprirent une réorganisation de la viabilité de la Palestine et des régions limitrophes de l'Arabie... Les mêmes milliaires éclaircissent quelques points obscurs d'histoire et de géographie dont je me suis efforcé, dans le commentaire que j'y ai joint, de faire sentir l'intérêt. Si j'ai été assez heureux pour y réussir, la Société voudra bien en reporter l'honneur sur l'auteur de la découverte, le P. Germer-Durand, dont les études et les persévérantes recherches ne contribuent pas peu au bon renom de la science française en Orient. »

S.

Les légendes du Saint-Sépulcre. — Sous ce titre, M. Couret, l'auteur d'un

livre apprécié sur *La Palestine sous les empereurs grecs*, vient de publier un recueil de récits légendaires ayant pour sujet ou pour théâtre la grande basilique de Jérusalem. L'auteur a groupé ces récits sous quatre rubriques : 1° la basilique de Constantin (326-614); 2° la basilique de Modestus (614-1010); 3° la basilique de Constantin Monomaque (1010-1130); 4° la basilique des Croisés (1130-1808). Nous signalons ce livre, qui est l'œuvre d'un excellent érudit travaillant pour la clientèle de la « Maison de la Bonne Presse », comme un symptôme de l'intérêt que le public semble attacher aux choses de Jérusalem, et plus encore comme un exemple de ce que l'on pourrait faire sur les monuments de Palestine, maintenant que les documents qui les concernent sont pour la plupart connus. Il nous faudrait une monographie de chacun des principaux sanctuaires de Palestine et, avant tout autre, de la basilique constantinienne du Saint-Sépulcre. Il faudrait battre les buissons et faire lever toutes les informations archéologiques la concernant. Je dois à M. Couret d'avoir relu une fois de plus le *Pré spirituel;* il y a là un trésor de détails archéologiques dont personne ne tire parti. Rien que pour la basilique du Saint-Sépulcre, j'ai relevé (c. 48) la mention du πρεσβύτερος καὶ κειμηλιάρχης τῆς ἁγίας Χριστοῦ Ἀναστάσεως, savoir le sacriste gardien du trésor de la basilique; j'ai relevé encore (c. 49) la mention du σταυροφύλαξ et de ses φραγγελιταί, savoir le gardien de la Croix et les satellites qui l'assistent. Il y a là aussi (c. 127) une légende bien topique, que M. Couret n'a pas négligée, celle de ce moine du Sinaï qui « un samedi saint étant dans sa cellule, conçut le désir de célébrer la résurrection dans la Ville Sainte et de participer aux mystères ἐν τῇ ἁγίᾳ Χριστοῦ Ἀναστάσει... » Et en effet, « quand le moment de la communion fut venu ἐν τῇ ἁγίᾳ Ἀναστάσει, le vieillard se trouva devant le bienheureux évêque Pierre et reçut la sainte communion avec les prêtres... » Je ne vous dirai pas ce qui s'ensuivit, pour vous mieux inspirer la curiosité de lire le *Pré spirituel*... Qui nous donnera sur la « Sainte-Anastasie » le petit livre modèle que nous souhaitons?

S.

Commentaire critique international de la Bible. — Il existe nombre de commentaires composés par des théologiens anglais ou américains, et de caractère soit populaire, soit homilétique. On peut citer *The Cambridge Bible for Schools*, les *Handbooks for Bible Classes and Private Students*, ou encore *The Speaker's Commentary*, *The popular Commentary*, et *The Expositor's Bible*, d'autres encore. Mais en pays anglais il n'existait rien qui pût être mis sur le pied de publications allemandes comme le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T. und N. T.* de Wette, le *Handcommentar zum N. T.* de Holtzmann, le *Kritisch-exegetischer Kommentar* de Meyer, le *Biblischer Commentar über das A. T.* de Keil et Delitzsch, le *Theologisch-homiletisches Bibelwerk* de Lange, le *Handkommentar zum A. T.* de Nowack, encore que Meyer, Keil, Lange aient été traduits en anglais. Les théologiens anglais ont senti le besoin de rivaliser avec leurs émules d'Allemagne. Des commentaires partiels, préparatoires, existaient, ceux de Cheyne, de Ellicot, de Kalisch, de Lightfoot, de Perowne, de Westcott et autres. Le moment a semblé indiqué pour associer les savants d'Amérique et de Bretagne dans la publication d'un commentaire critique qui supplantât tous les autres. Tel du moins a été le dessein que nous confie une circulaire des éditeurs Clark (d'Édimbourg) et Scribner (de New-York). Ils ont chargé du soin de le réaliser les professeurs anglais Driver et Plummer et le professeur américain Briggs. Les commentaires, dit la circulaire, seront « international and interconfessional » et seront exempts de tout « polemical and ecclesiastical bias ». Ils seront fondés sur une étude critique des textes originaux de la Bible, l'interprétation sera selon la méthode critique.

Ils s'adressent aux étudiants et aux hommes du clergé. Chaque livre sera précédé d'une introduction exposant les résultats de la critique le concernant, et discutant impartialement les questions qui demeurent ouvertes... — Le programme de MM. Clark et Scribner nous avait paru très attrayant. Nous avons reçu ces jours derniers un des premiers volumes parus : *A critical and exegetical commentary of the epistle to the Romans*, publié par MM. Landay et Headlam (d'Oxford). Ce premier volume, paru conjointement avec un *Deuteronomy* de Driver (d'Oxford), nous a semblé ne pas faillir aux promesses des libraires, mais les dépasser bien au delà. Voilà une grande et belle œuvre entamée, et nous comptons lui consacrer tout prochainement une notice détaillée. Avec la collection d'*introductions* que prépare l'éditeur Macmillars (Voyez la *Revue*, 1895, p. 115) sous la direction de M. Ryle, l'*International Commentary* est un indice de l'activité infatigable autant qu'intelligente des biblistes anglais. Voici la liste des volumes actuellement annoncés :

Genèse. — T. K. Cheyne, D.D., Oriel Professor of the Interpretation of Holy Scripture, Oxford.

Exode. — A. R. S. Kennedy, D.D., Professor of Hebrew, University of Edinburgh.

Lévitique. — H. A. White, M.A., Fellow of New College Oxford.

Nombres. — G. Buchanan Gray, B.A., Lecturer in Hebrew, Mansfield College, Oxford.

Deutéronome. — S. R. Driver, D.D., Regius Professor of Hebrew, Oxford.

Josué. — George Adam Smith, D.D., Professor of Hebrew, Free Church College, Glasgow.

Juges. — George Moore, D.D., Professor of Hebrew, Andover Theological Seminary, Andover, Mass.

Samuel. — H. P. Smith, D.D., late Professor of Hebrew, Lane Theological Seminary, Cincinnati, Ohio.

Rois. — Francis Brown, D.D., Professor of Hebrew and Cognate Languages, Union Theological Seminary, New York City.

Isaïe. — A. B. Davidson, D.D., LL.D., Professor of Hebrew, Free Church College, Edinburgh.

Jérémie. — A. E. Kirkpatrick, D.D., Regius Professor of Hebrew, and Fellow of Trinity College, Cambridge.

Petits Prophètes. — W. R. Harper, Ph.D., President of the University of Chicago, Illinois.

Psaumes. — Charles A. Briggs, D.D., Edward Robinson Professor of Biblical Theology, Union Theological Seminary, New York.

Proverbes. — C. H. Toy, D.D., Professor of Hebrew, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Daniel. — John P. Peters, Ph.D., late professor of Hebrew, P. E. Divinity School, Philadelphia, now Rector of St. Michael's Church, New York City.

Esdras et Néhémie. — L. W. Batten, Ph.D., Professor of Hebrew, P. E. Divinity School, Philadelphia.

Chroniques. — Edward L. Curtis, D.D., Professor of Hebrew, Yale University, New Haven, Conn.

S. Marc. — E. P. Gould, D.D., Professor of New Testament Exegesis, P. E. Divinity School, Philadelphia.

S. Luc. — Alfred Plummer, D.D., Master of University College Durham.

Actes. — Frederick H. Chase, D.D., Fellow of Christ's College, Cambridge.

Romains. — William Sanday, D.D., Lady Margaret Professor of Divinity, and Canon of Christ Church, Oxford, and the Rev. A. C. Headlam, M. A., Fellow of All Souls College, Oxford.

Corinthiens. — Arch. Robertson, D.D., Principal of Bishop Hatfield's Hall, Durham.

Galates. — Ernest D. Burton, A. B., Professor of New Testament Literature, University of Chicago.

Éphésiens. — T. K. Abbott, B.D., D.Lit., formerly Professor of Biblical Greek, Trinity College, Dublin.

Philippiens. — Marvin R. Vincent, D.D., Professor of Biblical Literature, Union Theological Seminary, New York City.

Pastorales. — Walter Lock, M.A., Fellow of Magdalen College, and Tutor of Keble College, Oxford.

Hébreux. — T. C. Edwards, D.D., Principal of University College, Wales.

Apocalypse. — Robert H. Charles, M.A., Trinity College, Dublin, and Exeter College, Oxford.

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1895

N° 1. — Janvier.

Pages.

I. LES SOURCES DU TROISIÈME ÉVANGILE. — Examen de la tradition et du prologue. — **R. P. Lagrange, O. P.** 5

II. LA FRONTIÈRE SEPTENTRIONALE DE LA TERRE PROMISE. — Limites réelles le long du Nahr el-Qâsimijeh et du Grand Hermon. — **R. P. van Kasteren, S. J.** 23

III. LES MURS DE JÉRUSALEM. — Première enceinte de Josèphe. — **R. P. Séjourné, O. P.** 37

IV. A PROPOS DE L'ENCYCLIQUE « PROVIDENTISSIMUS ». — Opinion du R. P. Brucker, de M. Robert et de M. Didiot. État des études. — **R. P. Lagrange, O. P.** 48

V. MÉLANGES. — 1° « Christum in cubile », contribution à l'étude des Agrapha. **R. P. van Kasteren, S. J.** — 2° Inscription grecque chrétienne d'Yaththa. **Abbé Jean Marta.** — 3° Inscriptions romaines et byzantines de Palestine. **R. P. Germer-Durand**, de l'Assomption. — 4° Galatie et Ituirée. **R. P. van den Wildenberg, O. P.** 65

VI. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Fouilles anglaises. Chapelle du mont des Oliviers. Défilé de Michmas. — **R. P. Lagrange, O. P.** 88

VII. RECENSIONS. — H. A. Poels, *Le sanctuaire de Kirjath Jearim* (**R. P. van Kasteren**). — E. Gismondi, S. J. *La Bibbia e la Sapienza greca* (**R. P. Semeria, Barnabite**). — D. Germanus Morin, O. S. B. *Anecdota Maredsolana* (**R. P. Semeria**). — Brandscheid, *Novum Testamentum graece et latine* (**Abbé Pelt**) 97

VIII. BULLETIN 105

N° 2. — Avril.

I. L'ÉGLISE NAISSANTE (2e article). — L'extension géographique de l'Église. — **Abbé P. Batiffol** 136

II. LE RÉCIT DE L'ENFANCE DANS SAINT LUC. — Ce récit ne repose pas sur un document primitif ébionite. — **R. P. Lagrange** 160

III. LA QUESTION NÉHÉMIE ET ESDRAS. — Néhémie sous Artaxerxès Ier et Esdras sous Artaxerxès II. — **Prof. Van Hoonacker.** — Réponse du **P. Lagrange** : Néhémie sous Artaxerxès II, Esdras sous Artaxerxès III 186

IV. SIPPAR-SÉPHARVAIM. — Le Sépharvaïm de la Bible ne peut être le Sippar babylonien ; ce doit être une ville de Syrie. — **R. P. Scheil, O. P.** 203

Pages.

V. ÉTUDE CRITIQUE SUR LE CODEX PATIRIENSIS DU N. T. — Collation et caractère du texte. — **Prof. Sanday** 207

VI. MÉLANGES. — 1° Les Psaumes de la captivité : Psaume LXXI (LXX). **Dom Parisot, O. S. B.** — 2° Introduction à l'Ancien Testament à l'occasion d'un livre récent. **Abbé Pelt.** — 3° Grammaire grecque du Nouveau Testament. **Abbé Viteau.** — 4° Inscriptions romaines et byzantines. **R. P. Germer-Durand** 214

VII. CHRONIQUE D'ITALIE. — **R. P. Semeria** 242

VIII. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — De Jérusalem à Bersabée. — **R. P. Séjourné** 253

IX. RECENSIONS. — *Leviticus, Samüel*, de Haupt (**Abbé Loisy**). — Ouvrages sur le Nouveau Testament (**Abbé Batiffol**). — Trenkle, *Der Brief des heiligen Jacobus erklärt* (**Abbé Pelt**). — Tiefenthal, *Das heilige Evangelium nach Markus* (**Abbé Pelt**). — Legendre, *Carte de la Palestine* (**Abbé Robert**). — Berger, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani, etc.* (**R. P. Semeria**). — Grammaires copte et égyptienne (**R. P. Lagrange**). — Graffin, *Patrologia Syriaca* (**Dom Parisot**). — Douais, *Une ancienne version latine de l'Ecclésiaste* (**Dom Morin, O. S. B.**) 270

X. BULLETIN 283

N° 3. — Juillet.

I. LES ACTES DES APOTRES. — Composition et auteur des Actes. — **R. P. Semeria** 313

II. LES FILS DE DIEU ET LES FILLES DE L'HOMME (1er article). — Exposé des faits ; le texte de la Genèse, l'opinion des Pères, le livre d'Hénoch. — **Abbé Robert** 340

III. EXPLORATION ÉPIGRAPHIQUE DE GÉRASA. — **R. P. Germer-Durand** 374

IV. MÉLANGES. — 1° Le nouveau manuscrit syriaque du Sinaï. **R. P. Lagrange.** — 2° Psaume XXII (XXI). **R. P. Rose, O. P.** — 3° Questions actuelles d'Écriture sainte. **Abbé Lévesque, P. S. S** 401

V. CHRONIQUE DES ÉTATS-UNIS. — L'Oriental Seminary de Johns Hopkins. **Abbé Bruneau, P. S. S** 429

VI. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Église au Mont des Oliviers. Tombeaux à Bethléem. Inscription sur la façade du Saint-Sépulcre. Fouilles anglaises. Conférences de Saint-Étienne. — **R. P. Séjourné** 437

VII. RECENSIONS. — Hummelauer, S. J. *Commentarius in Genesim* (**Abbé Robert**). — Swete, *The old Testament in Greek* (**Abbé Batiffol**). — Ollivier, O. P., *Les Amitiés de Jésus* (**R. P. Lagrange**). — Wright, *A Short History of Syriac Literature* (**J. B. C.**). — Dom G. Morin, O. S. B., *Anecdota Maredsolana* (**R. P. Semeria**). — Clemen, *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe* (**Abbé Pelt**) 448

VIII. BULLETIN 456

N° 4. — Octobre.

I. L'ÉGLISE NAISSANTE (3e article). — La genèse des institutions hiérarchiques — **Abbé P. Batiffol** 473

Pages.

II. ORIGÈNE. — La critique textuelle et la tradition topographique. — **R. P. Lagrange** 501

III. LES FILS DE DIEU ET LES FILLES DE L'HOMME (2e article). — **Abbé Robert** 525

IV. INSCRIPTION INÉDITE DU ROI ASSURBANIPAL. — **A. Quentin** ... 553

V. MÉLANGES. — 1° Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire. **R. P. Lagrange**. — 2° Psaumes de la captivité : Psaumes LXXIV (LXXIII) et LXXIX (LXXVIII). **Dom Parisot**. — Introduction à l'Ancien Testament, d'après un livre récent (2e article). **Abbé Pelt**. — 4° Inscriptions romaines et byzantines de Palestine. **R. P. Germer-Durand** — 5° Notes d'ancienne littérature chrétienne : les sermons de saint Césaire d'Arles. **Abbé Lejay** 563

VI. CHRONIQUE DE JÉRUSALEM. — Voyage de l'École biblique. Vallée du Jourdain. Aïn Douk. Phasaélis. Coréa. Archélaïs. Thebez. Aser. Gadara. Amatha. Nouvelles découvertes au puits de la Samaritaine. **R. P. Séjourné**. — Fouilles de M. Bliss à Jérusalem. Excursion du même au pays de Moab. Découverte à Bethléem. **R. P. Lagrange**. — Programme de l'École biblique pour l'année 1895-1896.. 611

VII. RECENSIONS. — J. Jüngst, *Die Quellen der Apostelgeschichte* (**R. P. Lagrange**). — P. Dausch, *Der neutestamentliche Schriftcanon und Clemens von Alexandrien* (**R. P. Lagrange**). — *Lexicon Syriacum* de Brockelmann (**R. P. J. Rhétoré, O. P.**). — E. von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe* (**Abbé Batiffol**).— Dom Cabrol, *Les Églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au quatrième siècle* (**Abbé Batiffol**). — E. Schöpfer, *Geschichte des Alten Testaments* (**Abbé Pelt**) 629

VIII. BULLETIN 639

IX. TABLE DES MATIÈRES 657

Le Gérant : V. LECOFFRE.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

PUBLICATIONS RÉCENTES

Dreher. — *Kleine Grammatik der hebräischen Sprache mit Ubungs.* Fur Obergymnasien bearb. Freiburg im Brisg., 1894, Herder. In-8°, VIII-118 p. — 1 *m.* 50.

Driver. — *An introduction to the literature of the old Testament.* 5 édit., with an appendix. Edinburgh, 1894, Clark. In-8°, 600 p. — 12 *schill.*

Ermann. — *Ægyptische Grammatik mit Schrifttafel Litteratur, Lesestücken und Wörterverzeichnis.* Berlin, 1894, Reuther. — In-8°, XVI-270 p. — 16 *m.*; relié 16 *m.* 80.

Farrar. — *The second book of Kings.* London, 1894, Hodder. In-8°, 498 p. — 7 *schill.* 6.

Fischer et Guthe. — *Carte de la Palestine* à l'échelle de 1 : 700.000, publiée par la société impériale russe de la Palestine. Petersb. 1894.

Fontane. — *Histoire universelle. Le christianisme*, de 67 av. J.-C. à 117 après J.-C. Paris, 1894, Lemerre, 557 p. — 7 *fr.* 50.

Fries. — *Israels historia.* Till studerandes tjenst framställd. med 10 kartor. Upsala, 1894, Schultz. In-8°, XVI-238 p. — 4 *kr.*

Frissl. — *Sünd flut oder Gletscher?* Eine Frage, wichtig für Theologen und Geologen, 1894. In-8°, 123 p. — 2 *m.*

Frissl. — *Das biblische Sechstagewerk v. Standp. d. Naturwissenschaften.* Regensburg. 1894. In-8°, 14 p. — 2 *m.*

Geikie. — *The Bible by modern light.* Vol. 3 et 4. London, 1894, Nisbet. In-8°, 516 et 500 p. — Chaque vol. 6 *schil.*

Geikie. — *Landmarks of Old Testament history, Samuel to Malachi.* London, 1894, Nisbet. In-8°, 512 p. — 6 *schill.*

De Girard. — *Le caractère naturel du Déluge.* Fribourg, 1893 (à l'université). In-8°, 286 p.

Goitein. — *Die Bibel üb. den Wert des Lebens.* Frankurf, 1894, Kauffmann. In-8°, 30 p. — 0 *m.* 80.

Graffin. — *Patrologia syriaca.* Partis primæ tomi I et II, Aphraatis demonstrationes vocalibus instruxit, latine vertit, notis illustravit Johannes Parisot O. S. B. Paris, 1895, Didot. In-4°, texte syriaque et latin. — 25 *fr. le vol.*

Hamdy-Bey et Reynach. — *La Nécropole royale de Sidon.* Liv. 1 et 2. Paris, 1894, Leroux. 58 p.; 6 pl.

Hefer. — *Geschiedkundig overzicht des bijbels.* 1. Genesis tot en met Jozua. Amsterdam. 1894, Dusseau. In-8°, XXIV-295 p. et cartes. — 5 *fr.*

Hinkley. — *The book of Daniel;* its prophetic character and spiritual meaning. Boston, 1894. In-8°, II-195 p. — 1 *dol.* 25.

Holmes. — *A handbook to the Psalms*, Prayer Book version; with a preface by William Stubbs, Bishof of Oxford. London, 1894. Gardner. In-8°, 458 p. — 5 *schill.*

Ilzig. — *Das Trostbuch des Deuterojesaja.* Berlin. 1894, Gärtner. In-4°, 27 p. — 1 *m.*

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6766